EMMANUELE KANT

CRITICA
DELLA RAGION PRATICA

TRADOTTA

DA

FRANCESCO CAPRA

QUARTA EDIZIONE

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1937

PREFAZIONE DEL TRADUTTORE

I. La *Critica della ragion pratica* nel sistema di Kant. — II. Le varie edizioni. — III. Di questa traduzione.

I

L'opera presente, comparsa la prima volta nel 1788, è la seconda, in ordine logico e cronologico, delle tre opere critiche fondamentali kantiane. La *Critica della ragion pura*, pubblicata sette anni prima, accenna già alla conferma, che i principii puramente regolativi, che essa ammette, devono avere nell'uso pratico, e stabilisce la relazione delle diverse teorie metafisiche con la morale. Specialmente nella seconda edizione di quell'opera si afferma la necessità di sostituire al sapere trascendente una fede basata sulla ragion pratica. La *Critica della ragion pratica*, in relazione alla prima, deve mettere in chiaro l'unità della ragione speculativa con la pratica in un principio comune. Infine, la *Critica del giudizio*, pubblicata due anni dopo, afferma la necessità teleologica del principio morale e fa consistere in esso il fondamento dei postulati dell'esistenza di Dio, come creatore morale, e dell'immortalità dell'anima.

Delle opere morali, la *Critica della ragion pratica*, suppone la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (fondamento alla metafisica dei costumi) [1], in quanto questa segna il pas-

[1] Riga, bey Joh. Fr. Hartknoch, 1785.

saggio del principio morale dalla conoscenza comune a quella filosofica, dalla filosofia popolare alla metafisica dei costumi e da questa alla critica della ragion pura pratica. La *Grundlegung* è insomma una propedeutica all'opera seguente, insieme con la quale deve servire di base alla *Metaphysik der Sitten* (Metafisica dei costumi) [1]. Questa distingue il dovere in dovere di diritto, o diritto, e dovere di virtù, o dovere propriamente detto, e fa una classificazione empirica dei diritti e dei doveri.

Conviene aggiungere, che già nel *Träume eines Geistersehers* (Sogni di un visionario) del 1766, la legge morale pare sufficiente a Kant per stabilire, indipendentemente da ogni considerazione teoretica, la libertà, Dio e l'immortalità.

II

Delle molte edizioni della *Critica della ragion pratica* tre apparvero vivente Kant: la prima nel 1788 a Riga, presso G. F. Hartknoch, la seconda nel 1792, e nel 1797 quella che vien chiamata la quarta edizione, per una terza, che è menzionata da Rosenkranz, Hartenstein e Kirchmann, nelle loro edizioni di quest'opera, ma che probabilmente non è mai esistita. Oltre a questi, solo il Kaiser nel *Vollständiges Bücher-Lexikon* menziona con la quarta la terza edizione, ambedue senza data.

Dopo la morte del Kant, la seconda Critica riapparve alla luce ancora nel 1818 e nel 1827. Fu poi pubblicata dal Rosenkranz, due volte dall'Hartenstein, nelle loro edizioni complete di Kant [2] e fece parte della Biblioteca filosofica del

[1] Königsberg, bey Fr. Nicolovius, 1796-7.

[2] In *Sämmtliche Werke* pubbl. da K. Rosenkranz e F. W. Schubert (Lipsia, 1838-42), vol. VIII.

In *Werke* pubbl. da G. Hartenstein (Lipsia, 1838), vol. IV, n. 2.

In «*Sämmtliche Werke*», pubbl. da G. Hartenstein (Lipsia, 1867), vol. V, n. 1.

Kirchmann [1]. Infine, il Kehrbach, nel 1878, ne curò l'edizione per l'*Universal-Bibliothek* del Reclam, sul testo della prima edizione, coi riscontri della seconda e della quarta.

Il testo non ebbe mai varianti sostanziali, ma solo correzioni di sviste.

III

La prima traduzione della *Critica della ragion pratica* fu fatta in latino dal Born e pubblicata fra il 1796 e il 1798, insieme con altre opere kantiane da lui voltate nella stessa lingua. Nel 1848 ne uscì (Parigi, Ladrange) la traduzione francese del Barni [2], e nel 1889 quella inglese dell'Abbot. Una nuova eccellente traduzione francese fu fatta dal Picavet, edita dall'Alcan nel 1888 e, per la seconda volta, nel 1902, con note e con un saggio sulla fortuna della filosofia kantiana in Francia dal 1773 al 1814. In italiano non era stata mai tradotta finora.

La mia traduzione è letterale, per quanto è possibile, e serba quasi sempre il periodo kantiano. Nelle note, ho chiarito i termini strettamente filosofici e quelli che non potevano essere adeguatamente resi in italiano; e ho distinto con la sigla *T* le note mie e con la sigla *P* quelle che ho attinte al Picavet.

Torino, 7 febbraio 1908.

FRANCESCO CAPRÀ.

---

[1] In *Philosophische Bibliothek*, di F. H. von Kirchmann (Berlino, 1869), vol. VIII.

[2] Si veda intorno a essa B. SPAVENTA, *Da Socrate a Hegel* (Bari, Laterza, 1905), pp. 123-150.

PREFAZIONE

La seguente trattazione spiega abbastanza il motivo, per cui questa Critica non è intitolata Critica della ragion pura pratica, ma semplicemente Critica della ragion pratica in genere, benchè il parallelismo di essa con la ragione speculativa sembri richiedere il primo titolo. Essa deve semplicemente dimostrare che vi è una ragion pura pratica, e a questo fine ne critica l'intera facoltà pratica. Se riesce in ciò, essa non ha bisogno di criticare la stessa facoltà pura, per vedere se la ragione non oltrepassi se stessa con questa facoltà, come con una semplice presunzione (come invero accade colla ragione speculativa). Poichè, se essa, come ragion pura, è veramente pratica, dimostra la realtà propria e quella dei suoi concetti mediante il fatto, ed è vano ogni sofisticare contro la sua possibilità di esser tale.

Con questa facoltà è ormai stabilita anche la libertà trascendentale e, invero, prendendola nel senso assoluto, del quale aveva bisogno la ragione speculativa nell'uso del concetto di causalità, per scampare dall'antinomia, in cui essa inevitabilmente cade, quando vuol concepire l'incondizionato nella serie delle relazioni causali; il qual concetto però essa poteva stabilire in modo solamente problematico, come non impossibile a pensare, senza assicurargli la realtà oggettiva, soltanto per non esser attaccata nella sua essenza e

precipitava in un abisso di scetticismo, mediante la pretesa impossibilità di ciò, che essa deve lasciar valere almeno come pensabile.

Il concetto della libertà, in quanto la realtà di essa è dimostrata mediante una legge apodittica della ragion pratica, costituisce ora la chiave di volta dell'intero edificio di un sistema della ragion pura, anche della speculativa, e tutti gli altri concetti (di Dio e dell'immortalità), — i quali, come semplici idee, nella ragione speculativa, rimangono senza sostegno, — ora si uniscono ad esso, e ricevono con esso e per mezzo di esso la stabilità e la realtà oggettiva, cioè la loro possibilità è dimostrata dal fatto che la libertà è reale; poichè quest'idea si manifesta con la legge morale.

Ma la libertà è anche l'unica fra tutte le idee della ragione speculativa, di cui noi conosciamo a priori la possibilità senza tuttavia percepirla, perchè essa è la condizione[1] della legge morale che noi conosciamo. Le idee di Dio e dell'immortalità, invece, non sono condizioni della legge morale, ma soltanto condizioni dell'oggetto necessario di una volontà determinata mediante questa legge, cioè dell'uso semplicemente pratico della nostra ragion pura. Quindi noi possiamo affermare di non conoscere, nè percepire, non dico semplicemente la realtà, ma neanche la possibilità di queste idee. Nondimeno esse sono le condizioni dell'applicazione della volontà determinata moralmente all'oggetto che le è dato a priori (il sommo bene). Perciò si può e si deve ammettere la loro possibilità in questa relazione pratica, senza però

---

[1] Affinchè qui non si creda di trovare incoerenze, se ora chiamo la libertà la condizione della legge morale, e poi nella trattazione asserisco, che la legge morale è la condizione, alla quale solamente possiamo diventar consci della libertà, ricorderò soltanto che la libertà è senza dubbio la *ratio essendi* della legge morale, ma la legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà. Poichè, se la legge morale non fosse prima pensata chiaramente nella nostra ragione, noi non ci terremmo mai autorizzati ad ammettere una cosa tale come la libertà (benchè questa non si contraddica). Ma, se non vi fosse libertà, la legge morale non si potrebbe assolutamente trovare in noi.

conoscerla nè percepirla teoreticamente. Per quest'ultima esigenza è sufficiente allo scopo pratico, che esse non contengano impossibilità interna (contraddizione). Questo è il fondamento del consenso, semplicemente soggettivo in confronto colla ragione speculativa, ma di valore oggettivo per una ragione bensì pura, ma pratica, pel quale alle idee di Dio e dell'immortalità mediante il concetto della libertà son procurati la realtà oggettiva e il diritto, anzi la necessità soggettiva (bisogno della ragion pura) di ammetterle, senza che perciò tuttavia la ragione sia estesa nella sua conoscenza teoretica, ma vien data soltanto la possibilità, che prima era solo un problema, e qui diventa asserzione, e così l'uso pratico della ragione è connesso cogli elementi dell'uso teoretico. E questo bisogno non è un bisogno quasi ipotetico di un intento arbitrario della speculazione che si debba ammettere qualcosa, se si vuol salire alla perfezione dell'uso della ragione della speculazione, ma è bisogno di legge [1] ammettere qualcosa senza di cui non può avvenire ciò che irremissibilmente si deve porre come lo scopo del proprio fare e permettere.

Senza dubbio sarebbe più soddisfacente per la nostra ragione speculativa risolvere per sè quei problemi, senza questo rigiro, e conservarli come criterio per l'uso pratico; ma la cosa non va così bene per la nostra facoltà della speculazione. Quelli che si vantano di aver cognizioni così alte, non dovrebbero tenerle nascoste, ma esporle pubblicamente all'esame e alla venerazione. Essi vogliono dimostrare; ebbene! dimostrino pure, e la critica deporrà le armi ai loro piedi, come a vincitori. *Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis* [2]. Dunque, siccome veramente non vogliono, probabil-

---

[1] *Gesetzliches* non è ben tradotto con «legale». V. più oltre, p. 84, la distinzione fra «legalità» e «moralità». Neanche conviene «legittimo», che indicherebbe la conformità del bisogno alla legge, ma non l'efficacia della legge a produrlo più oltre. (*T.*)

[2] Hor., *Sat.*, I, I, 19. (*T.*)

mente perchè non possono, così noi dobbiamo solo riprendere in mano le armi per cercare nell'uso morale della ragione e per fondar su di esso i concetti di Dio, di libertà e d'immortalità, alla cui possibilità la speculazione non trova garanzia sufficiente.

Qui si spiega anche anzitutto l'enigma della critica, come nella speculazione si possa negare la realtà oggettiva all'uso soprasensibile delle categorie, eppure questa realtà si possa loro concedere relativamente agli oggetti della ragion pura pratica; poichè ciò deve necessariamente parere incoerente, finchè si conosce un simile uso pratico soltanto di nome. Ma, se ora, mediante un'analisi compiuta di questa, si viene a conoscere, che la realtà pensata qui non riesce punto a una determinazione teoretica delle categorie, nè a un'estensione della conoscenza al soprasensibile, ma è solo creduta per il fatto, che alle categorie in questa relazione conviene dappertutto un oggetto, perchè esse o sono contenute nella determinazione necessaria a priori della volontà, o sono legate indissolubilmente coll'oggetto di essa; quell'incoerenza scompare, perchè di quei concetti si fa un uso diverso da quello di cui aveva bisogno la ragione speculativa. Invece si presenta una conferma, che era appena da aspettare ed è argomento di non poca soddisfazione, della coerenza del modo di pensare della Critica speculativa, in ciò, che, mentre questa ingiungeva di lasciar valere soltanto come fenomeni gli oggetti dell'esperienza come tali, e perciò anche il nostro soggetto, e nondimeno di porre loro a fondamento le cose in se stesse, e quindi di non tenere tutto il soprasensibile per invenzione e il concetto di esso vuoto di contenuto; ora la ragion pratica, per se stessa e senz'aver fatto un accordo colla ragione speculativa, procura la realtà a un oggetto soprasensibile della categoria della causalità, cioè alla libertà (benchè come concetto pratico, anche soltanto per l'uso pratico) e perciò conferma mediante un fatto quello che colla speculazione poteva essere semplicemente pensato. Nello stesso tempo, insieme con questa, la strana, benchè indubitabile asserzione della Critica specu-

lativa, che anche il soggetto pensante è a se stesso, nell'intuizione interna, semplicemente un fenomeno, quest'asserzione riceve anche la sua piena conferma nella Critica della ragion pratica, tanto che si deve giungere a questa conferma, se anche la prima Critica non avesse dimostrato punto questa proposizione [1].

Quindi comprendo anche perchè le obbiezioni più notevoli contro la Critica, che finora mi siano occorse, si aggirino appunto su questi due perni: cioè da una parte la realtà oggettiva delle categorie applicate ai noumeni, negata nella conoscenza teoretica e affermata nella conoscenza pratica, dall'altra parte l'esigenza paradossale di far se stesso, come soggetto della libertà, noumeno, ma, nello stesso tempo, rispetto alla natura, nella propria coscienza empirica, fenomeno. Poichè finchè non ci fossimo fatto un concetto determinato della moralità e della libertà, non potevamo indovinare da una parte che cosa si deve porre come noumeno a fondamento del supposto fenomeno, e dall'altra, se è possibile dappertutto farci ancora un concetto del noumeno, se prima si erano già applicati tutti i concetti dell'intelletto puro nell'uso teoretico esclusivamente ai semplici fenomeni. Solo un'ampia critica della ragion pratica può togliere tutti questi equivoci, e porre bene in chiaro il modo coerente di pensare, che costituisce appunto il suo maggior pregio.

Questo per render ragione del fatto, che in quest'opera i concetti e i principii della ragion pura speculativa, che pure hanno già sostenuto la loro critica speciale, qui sono

---

[1] L'unione della causalità, come libertà, con la causalità, come meccanismo naturale, delle quali la prima è mediante la legge morale, la seconda mediante la legge naturale, e invero in un solo e medesimo soggetto, cioè l'uomo, è impossibile, se l'uomo non vien rappresentato relativamente alla prima legge come essere in sè e relativamente alla seconda come fenomeno: quello nella coscienza pura questo nell'empirica. Senza di che la contraddizione della ragione con se stessa è inevitabile.

di nuovo sottoposti ad esame. Il che del resto non conviene al processo sistematico, in cui viene stabilita una scienza (dove cose giudicate definitivamente possono essere giustamente citate, ma non di nuovo discusse); ma qui era lecito, anzi necessario; perchè la ragione viene considerata nel passaggio a un uso di quei concetti affatto diverso da quello che là essa ne faceva. Ma un tale passaggio rende necessario un confronto dell'uso antico col nuovo, per distinguere bene la via nuova dalla precedente, e nello stesso tempo far notare la connessione, che hanno tra di loro. Considerazioni di questo genere, tra le altre quelle che furon rivolte ancora una volta al concetto della libertà (nell'uso pratico della ragion pura), non si riterranno dunque per interpolazioni che forse debbano servire soltanto a riempire i vuoti del sistema critico della ragione speculativa (poichè questo sistema dal suo punto di vista è perfetto), e a mettervi ancora sostegni e contrafforti, come suole avvenire in un edificio costruito troppo in fretta: ma si riterranno per membra genuine, che rendono visibile la coerenza del sistema, per far percepire adesso, nella loro esposizione reale, concetti che prima potevano esser pensati in modo solo problematico. Quest'osservazione riguarda specialmente il concetto della libertà, del quale si deve notare con meraviglia, che tanti ancora si vantano di poterlo comprendere benissimo e di poterne spiegare la possibilità, perchè lo considerano semplicemente sotto l'aspetto psicologico; laddove, se prima l'avessero esaminato accuratamente sotto l'aspetto trascendentale, avrebbero conosciuto tanto la sua necessità assoluta come concetto problematico nell'uso completo della ragione speculativa, quanto anche la sua totale incomprensibilità. Se poi fossero andati all'uso pratico con esso, avrebbero dovuto venire da sè proprio alla stessa determinazione di quest'uso riguardo ai suoi principii, nella quale consentono così mal volentieri. Il concetto della libertà è l'inciampo di tutti gli empiristi, ma anche la chiave dei principii pratici supremi per i moralisti critici, che per mezzo di esso comprendono di dover necessariamente procedere in modo razionale.

Perciò prego il lettore di non scorrere con occhio distratto ciò, che su questo concetto si dirà in fine dell'Analitica.

Se un tale sistema, come la ragion pura pratica qui lo sviluppa dalla sua critica, abbia speso molta o poca fatica per non smarrire il vero punto di vista, da cui può esser ben disegnato l'insieme di esso, devo lasciarne giudicare a chi conosce questo genere di lavoro. Esso suppone invero il *Fondamento alla metafisica dei costumi*, ma solo in quanto questo scritto dà la prima conoscenza del principio del dovere, e trova e giustifica una formola determinata del dovere[1]; del resto, esso sussiste per sè. Se la divisione di tutte le scienze pratiche non è qui aggiunta a complemento come fece la Critica della ragione speculativa, il motivo valido di ciò è da trovare nella natura di questa facoltà pratica della ragione. Poichè la determinazione particolare dei doveri, come doveri umani, per la divisione di essi, è possibile soltanto se prima si è conosciuto il soggetto di questa determinazione (l'uomo), secondo la natura con la quale egli realmente esiste, benchè solo quanto è necessario in relazione al dovere in genere. Ma questa determinazione non spetta a una critica della ragion pratica in genere, la quale deve solo stabilire perfettamente i principii della possibilità, dell'estensione e dei limiti della ragion pratica senza particolare relazione alla natura umana. La divisione spetta, dunque, in questo caso al sistema della scienza, non al sistema della critica.

---

[1] Un critico, volendo dire qualcosa in biasimo di quest'opera, ci è riuscito meglio che egli stesso poteva pensare, poichè dice, che in quest'opera non fu stabilito alcun nuovo principio della moralità, ma soltanto una nuova formola. Ma chi pretenderebbe introdurre anche un nuovo principio di tutta la moralità, ed esser quasi il primo a trovar questa? Come se prima di lui il mondo avesse ignorato in che consista il dovere, o a questo riguardo fosse stato in un errore universale. Ma chi sa che cosa significa pel matematico una formola, che determina esattamente ciò che è da fare per eseguire un problema, e non permette di sbagliare, non stimerà qualcosa d'insignificante e d'inutile una formola, che ha un simile ufficio riguardo a ogni dovere.

Nel secondo capitolo dell'Analitica ho soddisfatto, come spero, un certo critico amante della verità e severo, ma sempre degno di estimazione, che obiettava che, nel *Fondamento alla metafisica dei costumi*, il concetto del bene non è stabilito prima del principio morale (come a suo parere sarebbe stato necessario) [1]. Ho pure tenuto conto di al-

---

[1] Mi si potrebbe ancora obbiettare, per qual ragione non ho anche spiegato prima il concetto della facoltà di desiderare o del sentimento del piacere, benchè quest'obbiezione sarebbe ingiusta: perchè si doveva ragionevolmente supporre questa spiegazione come data nella psicologia. Ma quivi, a dir vero, la definizione potrebbe essere stabilita in modo, che il sentimento del piacere fosse posto a base della determinazione della facoltà di desiderare (come anche realmente suole avvenire in generale); per altro, così il principio supremo della filosofia pratica verrebbe necessariamente a essere empirico. La qual cosa è da decidere anzitutto, e in questa critica sarà confutata interamente. Perciò qui voglio dare questa spiegazione, come dev'esser data, per lasciare, com'è giusto in principio, insoluto questo punto controverso. La vita è la facoltà, che un essere ha, di agire secondo le leggi della facoltà di desiderare. La facoltà di desiderare è la facoltà di quest'essere di farsi mediante le sue rappresentazioni causa della realtà degli oggetti di queste rappresentazioni. Il piacere è la rappresentazione della corrispondenza dell'oggetto o dell'azione colle condizioni soggettive della vita, cioè col potere di causalità di una rappresentazione relativamente alla realtà del suo oggetto (o determinazione delle forze del soggetto all'azione di produrre l'oggetto). Di altri concetti, che siano presi in prestito dalla psicologia, io non ho bisogno per la critica. Il resto lo fa la critica stessa. Si può vedere facilmente, che con questa spiegazione rimane insoluta la questione, se il piacere debba sempre esser posto a base della facoltà di desiderare, oppure se sotto certe condizioni esso segua alla determinazione di questa facoltà; poichè questa spiegazione consta di sole caratteristiche dell'intelletto puro, cioè di categorie, e queste non contengono niente d'empirico. Una tale precauzione è da raccomandare molto in tutta la filosofia, eppure viene spesso trascurata. Cioè bisogna guardarsi dal precorrere con una definizione arrischiata i proprii giudizii, prima di un'analisi compiuta del concetto, la quale spesso non vien condotta a termine se non dopo lungo tempo. Mediante l'intero corso della critica (tanto della teoretica come della pratica) si vedrà pure che in esso si trovano varie occasioni di supplire a parecchie de-

cune altre obbiezioni, che mi sono venute da uomini che dimostrano, che loro sta a cuore di scoprire la verità (poichè coloro che hanno soltanto presente il loro vecchio sistema, e per essi è già stabilito prima ciò che devono approvare e ciò che devono disapprovare, non desidèrano nessuna spiegazione, che potrebbe esser d'ostacolo al loro peculiare modo di vedere); e così mi regolerò anche in avvenire.

Quando si tratta della determinazione di una facoltà particolare dell'anima umana, quanto alle sue origini, al suo contenuto e ai suoi limiti, non si può invero, secondo la natura della conoscenza umana, cominciare da altro che dalle *parti* di questa determinazione, dalla spiegazione esatta e (per quanto lo permette la condizione presente dei principii da noi già acquistati) completa di essa. Ma si deve ancora far attenzione a un'altra cosa, che è più filosofica e più *architettonica*: cioè afferrar bene *l'idea del tutto*, e da essa in una facoltà razionale pura fissare tutte quelle parti nella loro relazione reciproca, facendole derivare dal concetto di quel tutto. Questo esame e questa garanzia sono solo possibili coll'intima conoscenza del sistema; e coloro, che son rimasti neghittosi riguardo alla prima ricerca, e perciò non hanno stimato meritevole di fatica l'acquisto di questa cognizione, non arrivano al secondo gradino, cioè a quella veduta, che è un ritorno sintetico a ciò che prima è stato dato analiticamente; e non c'è da meravigliarsi, se essi trovano dovunque incoerenze, sebbene le lacune che essi fanno credere non si trovino proprio nel sistema, ma semplicemente nel loro modo sconnesso di pensare.

Riguardo a questa trattazione, non mi curo punto del rimprovero d'introdurre un *nuovo linguaggio*, perchè per sè questo genere di conoscenza si avvicina qui alla popolarità. Questo rimprovero, riguardo alla prima Critica, non poteva neanche venire in mente ad alcuno che l'avesse, non

---

ficienze del vecchio procedimento dogmatico della filosofia e di correggere difetti, che non si scorgono prima di fare dei concetti un uso di ragione, *che spetta all'insieme di questa*.

soltanto letta superficialmente, ma meditata. Foggiar nuove parole, quando il linguaggio non manca già di espressioni per dati concetti, è uno sforzo puerile di distinguersi dalla folla, se non per concetti nuovi e veri, per un pezzo di panno nuovo sopra l'abito vecchio. Quindi se i lettori di quell'opera conoscono espressioni più popolari, che pure siano così adatte al pensiero, come a me pare siano le altre, o se mai sono capaci di dimostrare il nessun valore di questi pensieri, e perciò anche di ogni espressione, che lo denota; nel primo caso obbligherebbero molto la mia riconoscenza, perchè io non voglio se non essere compreso; ma riguardo al secondo caso sarebbero benemeriti della filosofia. Ma, finchè quei pensieri rimangono, dubito molto, che si possano trovare per essi altre espressioni più adatte e più in uso [1].

---

[1] Più che di quella oscurità io mi curo qui e nuovamente della cattiva interpretazione riguardo ad alcune espressioni, che io scelsi con grandissima cura, per non dar luogo ad equivoco circa il concetto che esse indicano. Così nella tavola delle categorie della ragion pratica, sotto il titolo della modalità, il lecito e l'illecito (ciò che è in modo praticamente obbiettivo, possibile o impossibile) nell'uso comune hanno un senso quasi uguale a quello della categoria seguente del dovere e del contrario del dovere; qui invece la prima categoria deve significare ciò che è in armonia o in contraddizione con un precetto pratico semplicemente possibile (come, per es., la soluzione di tutti i problemi della geometria e della meccanica); la seconda, ciò che si trova in tale relazione con una legge che è realmente nella ragione in genere. Questa differenza di significato non è neanche del tutto estranea all'uso comune, sebbene essa sia alquanto insolita. Così, p. es., a un oratore, come tale, non è lecito fabbricar nuove parole o sostituzioni di parole; pel poeta ciò è lecito fino a un certo punto, ma in nessuno dei due casi qui si pensa al dovere. Poichè chi vuol privarsi della fama di oratore, non può esser impedito in ciò da nessuno. Qui si deve solo porre la distinzione degli imperativi in motivi determinanti problematici, assertorii e apodittici. Così in quella nota, dove posi l'una contro l'altra le idee morali della perfezione pratica nelle diverse scuole filosofiche, distinsi l'idea della saggezza da quella della santità, benchè in sostanza e oggettivamente le abbia dichiarate identiche. Ma in questo luogo io intendo per saggezza soltanto quella, che l'uomo (lo stoico) si attribuisce, dunque soggettivamente come una proprietà attribuita all'uomo. (Forse l'e-

In questo modo dunque i principii a priori di due facoltà dello spirito, della facoltà della conoscenza e di quella del desiderio, sarebbero ormai trovati e determinati secondo le condizioni, l'estensione e i limiti del loro uso; e con ciò sarebbe posto un fondamento sicuro a una filosofia sistematica, tanto teoretica come pratica, in quanto essa è scienza.

Ma invero niente di peggio potrebbe succedere a questi sforzi, che se qualcuno facesse l'inattesa scoperta, che non vi è in nessun luogo, nè vi può essere, conoscenza a priori. Ma di ciò non v'è pericolo. Sarebbe come se qualcuno volesse dimostrare mediante la ragione, che non vi è ragione. Poichè noi diciamo di conoscere qualcosa mediante la ragione, soltanto se sappiamo, che avremmo potuto conoscere questa cosa anche se essa non ci fosse apparsa tale nell'esperienza; quindi la conoscenza razionale e la conoscenza a priori sono identiche. È una vera contraddizione voler ricavare la necessità da una proposizione empirica (*ex pumice aquam*), e con questa necessità voler procurare a un giudizio anche la vera universalità (senza le quali non vi è nessuna deduzione razionale, e quindi nemmeno la deduzione per analogia, poichè l'analogia è universalità ed una necessità og-

---

spressione di virtù, di cui lo stoico faceva sì grande sfoggio, potrebbe meglio designare la caratteristica della sua scuola). Ma l'espressione di un postulato della ragion pura pratica potrebbe ancora dar motivo più di tutto a una falsa interpretazione se si confondesse col senso, che hanno i postulati della matematica pura, i quali implicano la certezza apodittica. Ma questi postulano la possibilità di un'azione, il cui oggetto è conosciuto prima a priori, teoricamente con piena certezza come possibile; quello postula, invece, la possibilità di un oggetto (Dio e l'immortalità dell'anima), inferendola da leggi pratiche apodittiche, quindi soltanto per l'uso di una ragione pratica; poichè questa certezza della possibilità postulata non è affatto una necessità teoretica, quindi nemmeno apodittica, cioè riconosciuta relativamente all'oggetto, ma una supposizione necessaria relativamente al soggetto, per l'osservanza delle sue leggi oggettive, ma pratiche, e perciò semplicemente un'ipotesi necessaria. Non saprei trovare espressione migliore per questa necessità razionale soggettiva; ma pur vera e incondizionata.

gettiva, almeno presunta, e quindi suppone sempre l'universalità e la necessità vera). Sostituire la necessità soggettiva, cioè l'abitudine, a quella oggettiva che ha luogo soltanto nei giudizi a priori, vuol dire negare alla ragione la facoltà di giudicare dell'oggetto, cioè di conoscere l'oggetto e ciò che gli appartiene, e, p. es., di ciò che seguì sempre a un certo stato antecedente non dire che si possa concludere da questo a quello (poichè ciò significherebbe la necessità oggettiva e il concetto di un legame a priori), ma soltanto che ci sarebbero da aspettare (allo stesso modo delle bestie) casi simili. Cioè, in sostanza, si rigetta il concetto di causa come falso e come semplice illusione. Voler riparare a questa mancanza di valore oggettivo, e perciò universale, col dire, che non si vede nessun motivo di attribuire un altro modo di rappresentazione ad altri esseri razionali, se questo fosse un ragionamento valido, la nostra ignoranza servirebbe, più che ogni riflessione, all'estensione della nostra conoscenza. Poichè semplicemente per il fatto, che noi non conosciamo altri esseri razionali che l'uomo, avremmo una ragione di supporli tali quali noi conosciamo di essere, cioè noi li conosceremmo realmente. Io qui non ricordo neppure che l'universalità del consenso non dimostra il valore oggettivo di un giudizio (cioè il valore di esso come conoscenza); se anche quell'universalità, per caso, avesse luogo, ciò non potrebbe ancora fornire una prova dell'accordo coll'oggetto; anzi, soltanto il valore oggettivo costituisce il fondamento di un consenso universale necessario.

Hume si adatterebbe anche benissimo ai principii, in questo sistema dell'empirismo universale, poichè, com'è noto, egli non desiderava nient'altro se non che nel concetto di causa, invece di ogni significato oggettivo della necessità, ne fosse ammesso uno semplicemente soggettivo, cioè l'abitudine, per negare alla ragione ogni giudizio su Dio, la libertà e l'immortalità; ed era certamente assai capace, purchè gli si concedessero i principii, di trarne le conseguenze con tutta la precisione logica. Ma Hume stesso non fece così universale l'empirismo da includervi anche la matematica. Egli

riteneva i suoi principii come analitici, e, se ciò fosse giusto, essi veramente sarebbero anche apodittici, nondimeno da questo non si potrebbe conchiudere niente riguardo a una facoltà della ragione di produrre anche nella filosofia giudizii apodittici cioè sintetici (come il principio della causalità). Ma, se si ammettesse come universale l'empirismo dei principii, vi sarebbe compresa anche la matematica.

Ora, se questa viene a contrasto colla ragione, che ammette principii semplicemente empirici, com'è inevitabile nell'antinomia, in cui la matematica dimostra in modo inconfutabile la divisibilità infinita dello spazio, e l'empirismo invece non la può ammettere; allora la maggior evidenza possibile della dimostrazione è in aperta contraddizione colle pretese deduzioni dai principii dell'esperienza, e si deve domandare come il cieco di Cheselden [1]: che cos'è che m'inganna, la vista o il tatto? (poichè l'empirismo si fonda su una necessità sentita, ma il razionalismo su una necessità conosciuta) [2]. E così l'empirismo universale si manifesta come il vero scetticismo, che a torto si attribuì a Hume in senso così illimitato [3], perchè egli almeno lasciava nella matematica una prova sicura dell'esperienza, laddove lo scetticismo non ammette nessuna prova di essa (perchè la prova può sempre soltanto esser trovata nei principii a priori), benchè l'esperienza non consista solo di sentimenti, ma anche di giudizii.

---

[1] Il chirurgo inglese, Guglielmo Cheselden (1688-1752), operò nel 1728 un cieco nato, rendendogli la vista col mezzo della pupilla artificiale. (*T.*)

[2] L'italiano non può riprodurre l'analogia, soltanto letterale, di *Gesicht* (vista) e *Gefühl* (tatto) con *eingesehen gefühlten*, che qui non hanno il senso proprio di veduto e toccato, ma quello traslato di conosciuto e sentito. (*T.*)

[3] I nomi che designano i seguaci di una setta hanno sempre dato luogo a molti cavilli; come p. es., se alcuno dicesse: N. è un idealista. Poichè, quantunque egli non solo ammetta assolutamente, che alle nostre rappresentazioni di cose esterne corrispondono oggetti reali di cose esterne, ma insista su ciò, egli vuole che la forma dell'intuizione di queste cose non dipenda da esse, ma soltanto dallo spirito umano.

Tuttavia, siccome in questo secolo filosofico e critico difficilmente si può prender sul serio quell'empirismo, e probabilmente lo si espone solo per esercitare la facoltà del giudizio e mettere più in chiaro mediante il contrasto la necessità di principii razionali a priori, così si può esser grati a coloro, i quali si applicarono a questo lavoro, che non è per altro istruttivo.

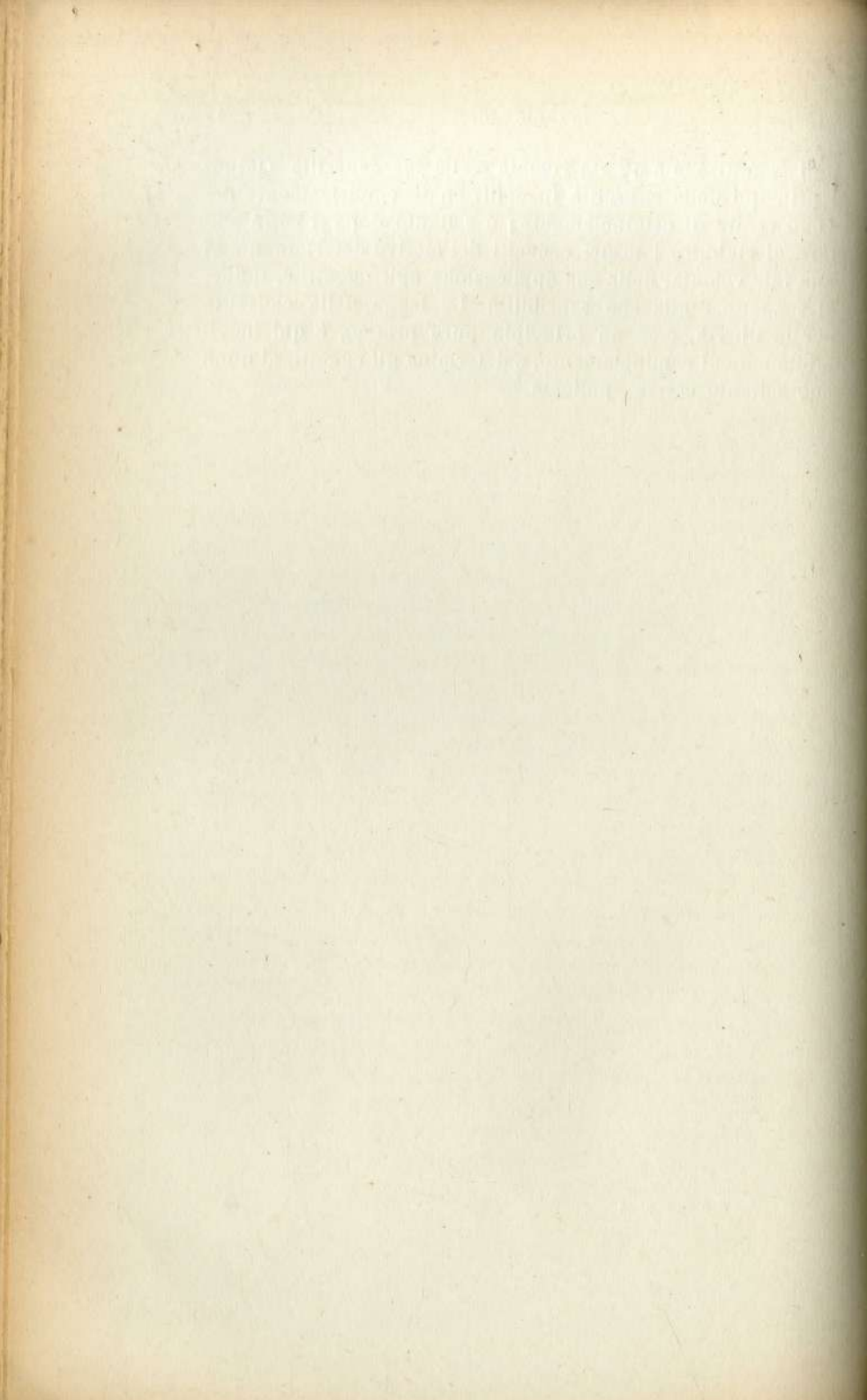
INTRODUZIONE

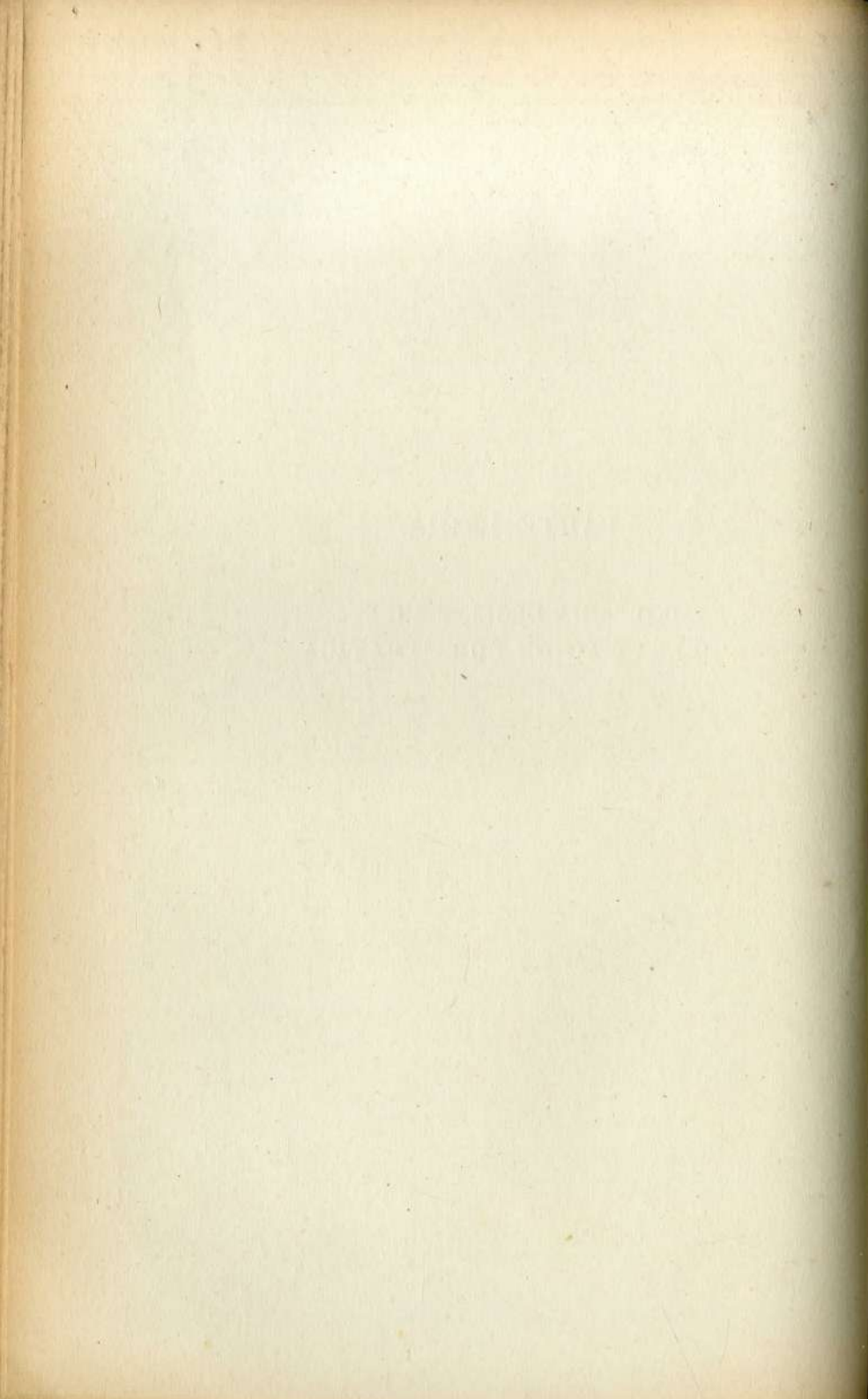
Dell'idea di una critica della ragion pratica.

L'uso teoretico della ragione si applicava agli oggetti della sola facoltà della conoscenza, e una critica della ragione, relativamente a quest'uso, riguardava propriamente soltanto la facoltà pura della conoscenza, poichè questa faceva nascere il sospetto, che si confermava anche in sèguito, che essa si perdesse facilmente oltre i suoi limiti, e dietro oggetti inaccessibili o concetti affatto contradittorii. Coll'uso pratico della ragione accade già diversamente. In questo la ragione si applica ai motivi determinanti della volontà, la quale è una facoltà o di produrre oggetti corrispondenti alle rappresentazioni, oppure di determinare se stessa, cioè la propria causalità, alla realizzazione di essi (sia o no sufficiente il potere fisico). Poichè qui almeno la ragione può bastare alla determinazione della volontà, ed ha sempre la realtà oggettiva, in quanto si tratta solamente del volere. Ecco dunque la prima questione: se la ragion pura basti per sè sola alla determinazione della volontà, oppure se soltanto come condizionata empiricamente possa essere un motivo determinante di essa. Ora qui si fa avanti un concetto della causalità giustificato mediante la Critica della ragion pura, sebbene non capace di esposizione empirica, cioè il concetto della libertà; e se noi ora possiamo trovar argomenti da

dimostrare, che questa proprietà appartiene veramente alla volontà umana (e così pure alla volontà di tutti gli esseri razionali), con ciò verrà messo in chiaro non solo che la ragion pura può essere pratica, ma che essa sola, e non la ragione limitata empiricamente, è pratica in modo incondizionato. Perciò noi avremo da trattare una critica non della ragion pura pratica, ma soltanto nella ragion pratica in genere. Poichè la ragion pura, se anzitutto si è dimostrato che vi sia una tale ragione, non ha bisogno di critica. Essa stessa contiene la regola per la critica di tutto il suo uso. La critica della ragion pratica in genere ha dunque l'obbligo di distogliere la ragione, condizionata empiricamente dalla pretesa di dar essa sola esclusivamente il motivo determinante della volontà. L'uso della ragion pura, se è stabilito che essa esista, è solo immanente; invece l'uso empiricamente condizionato, che si arroga il potere dispotico, è al contrario trascendente, e si manifesta in pretese e precetti, che superano affatto il suo dominio. Il che è precisamente l'opposto di ciò che poteva esser detto della ragione pura nell'uso speculativo.

Intanto, siccome ancor sempre la conoscenza della ragion pura è qui a fondamento dell'uso pratico, così la divisione di una critica della ragion pratica, nelle sue linee generali, dovrà esser stabilita conforme a quella della ragione speculativa. Noi dovremo dunque avere una dottrina degli elementi e una dottrina del metodo. Quella, essendo la prima parte, conterrà un'analitica come regola della verità, e una dialettica, come esposizione e soluzione dell'apparenza nei giudizi della ragion pratica. Ma l'ordine della suddivisione dell'analitica sarà invece l'opposto di quello seguito nella Critica della ragion pura speculativa. Poichè nella critica presente, cominciando dai principii, andremo ai concetti, e soltanto da questi, se sarà possibile, andremo ai sensi; laddove invece nella ragione speculativa cominciammo dai sensi e dovemmo finire ai principii. Il motivo di ciò consiste nel fatto, che noi ora ci dobbiamo occupare di una volontà e dobbiamo esaminare la ragione in relazione non

agli oggetti, ma a questa volontà e alla sua causalità. Quindi i principii della causalità incondizionata empiricamente devono essere di cominciamento; e soltanto dopo si potrà tentare di stabilire i nostri concetti del motivo determinante di una tale volontà, della sua applicazione agli oggetti e, infine, al soggetto e alla sua sensibilità. La legge della causalità per la libertà, cioè un principio puro pratico, è qui inevitabilmente di cominciamento, e determina gli oggetti, ai quali può soltanto essere applicata.

PARTE PRIMA

DOTTRINA DEGLI ELEMENTI
DELLA RAGION PURA PRATICA

LIBRO I

ANALITICA DELLA RAGION PURA PRATICA

CAPITOLO I

Dei principii della ragion pratica.

§ 1. — Definizione.

I *principii* pratici sono proposizioni, che contengono una determinazione universale della volontà, la quale ha sotto di sè più regole pratiche. Essi sono soggettivi, ossia *massime*, se la condizione vien considerata dal soggetto come valida soltanto per la sua volontà; ma sono oggettivi, ossia *leggi* pratiche, se la condizione vien riconosciuta come oggettiva, cioè valida per la volontà di ogni essere razionale.

Scolio.

Se si ammette che la ragion pura possa contenere in sè un motivo pratico, cioè che basti alla determinazione della volontà, allora vi sono leggi pratiche; se no, tutti i principii pratici saranno semplici massime. Nella volontà patologicamente affetta di un essere razionale si può trovare un contrasto delle massime colle leggi pratiche riconosciute dalla

stessa volontà. Per es., ciascuno può farsi una massima di non sopportare invendicata alcuna offesa, eppure nello stesso tempo vedere, che questa non è una legge pratica, ma soltanto una sua massima, laddove come regola per la volontà di ogni essere razionale, in una e medesima massima, non può essere d'accordo con se stessa. Nella conoscenza della natura i principii di ciò che accade (p. es., il principio dell'uguaglianza dell'azione e della reazione nella comunicazione del movimento) sono nello stesso tempo leggi della natura: poichè l'uso della ragione là è teoretico e determinato dalla natura dell'oggetto. Nella conoscenza pratica, cioè in quella che si occupa semplicemente dei motivi determinanti della volontà, i principii che c'imponiamo, non sono ancora perciò delle leggi, alle quali sia inevitabile sottostare, perchè la ragione nell'uso pratico ha da fare col soggetto, cioè con la facoltà di desiderare, e secondo la disposizione particolare di questa facoltà la regola si può adattare variamente. La regola pratica è sempre un prodotto della ragione, perchè prescrive l'azione, come mezzo all'effetto, come fine. Ma per un essere, per cui il motivo determinante della volontà non è del tutto soltanto la ragione, questa regola è un imperativo, cioè una regola che viene caratterizzata mediante un dovere [1], esprimente la necessità oggettiva dell'azione, e la quale significa che, se la ragione determinasse interamente la volontà, l'azione avverrebbe immancabilmente secondo questa regola. Gl'imperativi hanno dunque valore oggettivo, e sono affatto differenti dalle massime, in quanto queste sono principii soggettivi. Ma quelli o determinano le condizioni delle causalità dell'essere razionale, come causa efficiente, semplicemente riguardo all'effetto e alla sufficienza ad esso, o determinano soltanto la volontà, sia questa sufficiente o no all'effetto. I primi sarebbero imperativi ipotetici, e conterrebbero semplici precetti dell'abilità; i secondi invece sarebbero imperativi categorici e soltanto leggi pratiche. Dunque, le massime sono bensì principii, ma non imperativi. Ma gli stessi

---

[1] *ein Sollen*, dover essere: sostantivo verbale. (*T.*)

imperativi, se son condizionati, cioè se determinano la volontà non semplicemente come volontà, ma soltanto relativamente a un effetto desiderato, cioè se sono imperativi ipotetici, sono bensì precetti pratici, ma non leggi. Queste ultime devono determinare sufficientemente la volontà come volontà, ancor prima che io domandi se ho il potere necessario a un effetto desiderato, o che cosa debba fare per produrlo. Quindi esse devono essere categoriche, altrimenti non sono leggi; perchè manca loro la necessità, la quale, se dev'essere pratica, dev'esser indipendente da condizioni patologiche, quindi da condizioni che aderiscano accidentalmente alla volontà. Se, p. es., dite a qualcuno, che egli deve lavorare e risparmiare in gioventù, per non stentare nella vecchiezza; questo è un precetto pratico giusto, e nello stesso tempo importante, della volontà. Ma si vede facilmente che la volontà qui è diretta a qualche altra cosa, di cui si suppone che essa la desidera, e che questo desiderio dev'essere lasciato a lui, all'agente stesso, se egli prevede ancora altri mezzi oltre al patrimonio che si fosse acquistato, oppure se non spera punto di diventar vecchio, o pensa, che un giorno, in caso di povertà, potrà campare alla peggio. La ragione, dalla quale solamente possono derivare tutte quelle regole che contengono la necessità, pone bensì in questo suo precetto anche la necessità (poichè altrimenti esso non sarebbe un imperativo), ma la necessità è condizionata soltanto soggettivamente, e non può esser supposta nello stesso grado in tutti i soggetti. Ma, affinchè la ragione possa dare leggi, si richiede che essa abbia bisogno di presupporre semplicemente se stessa, perchè la regola è oggettiva e universalmente valida da sola quando essa vale senza condizioni accidentali e soggettive, che distinguono un essere razionale da un altro. Ora, se dite ad alcuno che egli non deve mai far promesse false, questa è una regola, che riguarda semplicemente la sua volontà: i fini, che l'uomo può avere, possono venire o no conseguiti per mezzo di essa: il semplice volere è ciò, che dev'essere determinato interamente a priori mediante quella regola. Ora, se si trova che questa regola è praticamente

imperativo ipotetico

imperativo categorico

giusta, essa è una legge, perchè è un imperativo categorico. Dunque, le leggi pratiche si riferiscono soltanto alla volontà senza considerare ciò che vien effettuato mediante la causalità di essa; e si può astrarre dalla causalità (come appartenente al mondo sensibile), per avere queste leggi pure.

§ 2. — Teorema I.

Tutti i principii pratici, che presuppongono un oggetto (materia) della facoltà di desiderare, come motivo determinante della volontà, sono empirici e non possono fornire leggi pratiche.

Per materia della facoltà di desiderare intendo un oggetto, la cui realtà è desiderata. Se il desiderio di quest'oggetto precede la legge pratica, ed è la condizione, per cui ci facciamo di essa un principio, io dico (in primo luogo): che allora questo principio è sempre empirico. Poichè allora il motivo determinante del libero arbitrio è la rappresentazione di un oggetto e quella relazione di essa al soggetto, mediante la quale la facoltà di desiderare è determinata all'attuazione di esso. Ma una tale relazione al soggetto si chiama il piacere della realtà di un oggetto. Dunque questo piacere dovrebbe essere presupposto come condizione della possibilità della determinazione del libero arbitrio. Ma di nessuna rappresentazione di un oggetto, qualunque essa sia, si può conoscere a priori se essa sarà legata col piacere o col dispiacere, o se sarà indifferente. Dunque, in tal caso, il motivo determinante del libero arbitrio deve sempre essere empirico; e quindi anche il principio pratico materiale, che lo presuppose come condizione.

Ora, siccome (in secondo luogo) un principio, che si fonda soltanto sulla condizione soggettiva della capacità di sentire un piacere o un dispiacere (la quale condizione può soltanto esser conosciuta empiricamente, e non può esser valida allo stesso modo per tutti gli esseri razionali), può certamente servire come massima per il soggetto, che la pos-

siede, ma non come legge per questa stessa capacità (poichè gli manca la necessità oggettiva che dev'esser conosciuta a priori), così un tale principio non può mai fornire una legge pratica.

§ 3. — Teorema II.

Tutti i principii materiali, come tali, sono di una sola e medesima specie, e appartengono al principio universale dell'amor proprio, ossia della propria felicità.

Il piacere che proviene dalla rappresentazione dell'esistenza di una cosa, in quanto dev'essere motivo determinante del desiderio di questa cosa, si fonda sulla capacità di sentire del soggetto, perchè dipende dall'esistenza di un oggetto; quindi appartiene al senso (sentimento) e non all'intelletto, il quale esprime una relazione della rappresentazione a un oggetto, secondo concetti, ma non al soggetto, secondo sentimenti. Il piacere è dunque pratico solo per quanto la sensazione del diletto, che il soggetto si aspetta dalla realtà dell'oggetto, determina la facoltà di desiderare. Ma in un essere razionale la coscienza del diletto della vita, che accompagna incessantemente la sua intera esistenza, è la felicità, e il principio di far della felicità il supremo motivo determinante del libero arbitrio, è il principio dell'amor di sè. Dunque, tutti i principii materiali, che ripongono il motivo determinante del libero arbitrio nel piacere o nel dispiacere, che si prova nella realtà di un oggetto qualsiasi, sono affatto della stessa specie, in quanto appartengono tutti al principio dell'amor proprio, ossia della propria felicità.

Corollario.

Tutte le regole pratiche materiali ripongono il motivo determinante della volontà nella facoltà di desiderare inferiore; e se non vi fossero leggi semplicemente formali di essa che determinassero sufficientemente la volontà, non si potrebbe neanche ammettere una facoltà di desiderare superiore.

Scolio I.

C'è da meravigliarsi, che uomini per altro acuti possano credere di trovar la differenza fra la facoltà di desiderare inferiore e quella superiore nell'aver le rappresentazioni, che sono legate col sentimento del piacere, la loro origine nei sensi o nell'intelletto. Poichè quando si ricercano i motivi determinanti del desiderio e si ripongono in un diletto, che si aspetta da qualcosa, non importa donde provenga la rappresentazione di quest'oggetto che piace, ma importa solo quanto esso piace. Se una rappresentazione, benchè abbia la sua sede ed origine nell'intelletto, può determinare il libero arbitrio solo per ciò che essa suppone nel soggetto un sentimento di piacere, è del tutto dipendente dalla natura del senso interno, che essa sia un motivo determinante del libero arbitrio; cioè dal poter essere questo senso impressionato gradevolmente mediante quella rappresentazione. Le rappresentazioni degli oggetti possono ancora essere così diverse, possono essere rappresentazioni dell'intelletto e anche della ragione in contrapposizione alle rappresentazioni dei sensi; tuttavia, il sentimento del piacere, per cui soltanto propriamente costituiscono il motivo determinante della volontà (il diletto, la contentezza, che se ne aspetta, e che eccita l'attività alla produzione dell'oggetto), è della stessa specie, non solo in quanto può essere sempre soltanto conosciuto empiricamente, ma anche in quanto affetta una sola e medesima forza vitale, che si manifesta nella facoltà di desiderare, e in questa relazione non può esser differente, fuorchè nel grado, da ogni altro motivo determinante. Altrimenti, come si potrebbe far un confronto rispetto alla quantità fra due motivi determinanti affatto differenti rispetto al modo di rappresentazione, per preferire quello che affetta di più la facoltà di desiderare? Un medesimo uomo può restituire, senz'averlo letto, un libro per lui istruttivo, che gli venga tra mani solo una volta, per non lasciare la caccia; può andarsene durante un bel discorso per non giunger troppo tardi

a pranzo, lasciare una conversazione sensata, che del resto egli apprezza molto, per mettersi alla tavola da giuoco; perfino respingere un povero, che del resto egli ha piacere di beneficare, perchè non ha più denaro in tasca di quel che gli abbisogna per pagar l'ingresso alla commedia. Se la determinazione della volontà si fonda sul sentimento del piacere o del dispiacere, che egli si aspetta da una cosa, gli è affatto indifferente il modo di rappresentazione, mediante il quale viene affetto. Quanto intenso è questo piacere, quanto lungo, quanto facile a procurare e quanto spesso ripetuto, ecco che cosa importa a lui per risolversi alla scelta. Come a colui, che ha bisogno d'oro da spendere, è affatto indifferente che la materia di esso, l'oro, sia stata cavata dalla montagna, o detersa dalla sabbia, purchè sia ricevuto dappertutto per lo stesso valore, così nessuno, se gl'importa semplicemente del piacere della vita, ricerca, se le rappresentazioni sono dell'intelletto o del senso, ma soltanto il numero e l'intensità del piacere, che esse gli procurano per un tempo più lungo. Solo coloro, che toglierebbero volentieri alla ragione il potere di determinare la volontà senza la presupposizione di un sentimento, possono deviare talmente dalla loro propria definizione, da dichiarare poi tuttavia affatto diverso ciò, che prima essi stessi hanno ricondotto a un solo e medesimo principio. Così si vede, per es., che si può trovar piacere anche nel semplice uso della forza, nella coscienza della propria forza d'animo in quanto supera gli ostacoli che si oppongono al nostro proposito, nel coltivar le doti dello spirito, ecc.; e giustamente noi chiamiamo ciò le gioie e i piaceri più squisiti, perchè essi, più che gli altri, sono in nostro potere, non si affievoliscono, piuttosto rinvigoriscono il sentimento per un godimento ancor maggiore di essi, e, mentre dilettano, educano. Ma perciò spacciarli come determinanti la volontà in altro modo che mediante il senso, mentre essi suppongono tuttavia per la possibilità di quei piaceri un sentimento posto in noi a quest'effetto, come prima condizione di questo piacere, è proprio come quando gl'ignoranti, che volentieri s'immischiano di metafisica, suppongono la ma-

teria sì fina, sì sopraffina, che a loro stessi ne viene il capogiro, e poi credono a questo modo di aver trovato un'essenza *spirituale* eppure estesa. Se con Epicuro noi stabiliamo, che nella virtù ciò che determina la volontà sia il semplice piacere, che essa promette; non possiamo poi disapprovarlo, perchè egli ritiene questo piacere omogeneo con quello dei sensi più grossolani; poichè non si ha motivo di fargli carico di aver attribuito unicamente ai sensi corporali le rappresentazioni mediante le quali vien prodotto in noi questo piacere. Per quanto si può indovinare, di molte di queste rappresentazioni egli ricercò l'origine appunto nell'uso della facoltà superiore della conoscenza; ma ciò non gl'impedì e non gli poteva impedire di ritenere, secondo il principio citato, affatto omogeneo cogli altri il piacere stesso, che quelle rappresentazioni magari intellettuali ci procurano, e per il quale soltanto esse possono essere motivi determinanti della volontà. Essere *coerente* è il dovere più grande di un filosofo; eppure è quello, che vien soddisfatto più di rado. Le antiche scuole greche ci dànno di ciò più esempi che non ne troviamo nel nostro secolo *sincretistico*, in cui è prodotto artificiosamente un certo *sistema di coalizione*[1] di principii che si contradicono, pieno di slealtà e di superficialità, perchè ciò si raccomanda di più a un pubblico, che si contenta di saper qualcosa di tutto e di non saper in sostanza niente, e quindi aver mantello a ogni acqua. Il principio della propria felicità, per quanto possano esser usati in esso anche l'intelletto e la ragione, non conterrebbe tuttavia altri motivi determinanti per la volontà, che quelli che sono adeguati alla facoltà *inferiore* di desiderare; e perciò o non vi è punto facoltà superiore di desiderare, o la *ragion pura* dev'essere pratica per sè sola; deve cioè, senza la presupposizione di un sentimento, e quindi senza le rappresentazioni del piacevole o dello spiacevole, come materia della facoltà di

---

[1] All'accademia di Berlino, i diversi rappresentanti della filosofia tentavano di conciliare Leibniz e Locke, gli Scozzesi, Hume, Condillac, ecc. (*T.*)

desiderare, la qual materia è sempre una condizione empirica dei principii, poter determinare la volontà mediante la semplice forma delle regole pratiche. Ma allora è soltanto la ragione, in quanto determina per se stessa la volontà (non in servigio delle inclinazioni) una vera facoltà *superiore* di desiderare, a cui è subordinata quella patologicamente determinabile. La ragione differisce realmente, anzi *specificamente* da questa facoltà, in modo che anche la minima mescolanza degl'impulsi di quest'ultima nuoce alla sua forza e preminenza, allo stesso modo che il minimo elemento empirico, introdotto come condizione in una dimostrazione matematica, ne diminuisce e annulla il valore e l'efficacia. La ragione in una legge pratica determina la volontà immediatamente, non mediante un sentimento che intervenga di piacere o dispiacere, neanche in questa legge; e solo il fatto, che essa come ragion pura può essere pratica, le rende possibile di esser *legislativa*.

Scolio II.

Esser felice è necessariamente il desiderio di ogni essere razionale ma finito, e perciò un motivo determinante inevitabile della sua facoltà di desiderare. Infatti, la contentezza della propria intiera esistenza non è già un possesso originario e una beatitudine che supporrebbe una coscienza di autosufficienza e indipendenza, ma un problema, che a quest'essere è imposto mediante la sua stessa natura finita; perchè esso ha dei bisogni, e questi bisogni riguardano la materia della sua facoltà di desiderare, cioè qualcosa, che si riferisce a un sentimento di piacere o dispiacere, che è di base soggettiva, e così è determinato ciò, di cui esso abbisogna per la contentezza del suo stato. Ma, appunto perchè questo motivo determinante materiale può esser conosciuto solo empiricamente dal soggetto, è impossibile considerare questo problema come una legge, perchè questa come oggettiva dovrebbe contenere in tutti i casi e per tutti gli esseri razionali *lo stesso motivo determinante* della volontà.

Poichè, sebbene il concetto della felicità sia dappertutto a base della relazione pratica degli oggetti alla facoltà di desiderare, pure esso è solo il carattere comune dei motivi determinanti soggettivi, e non determina niente in modo specifico, che è pure ciò solo di cui si tratta in questo problema pratico, il quale senza quella determinazione specifica non può esser punto risoluto. Cioè quello, in cui ciascuno debba riporre la sua felicità, dipende dal suo sentimento particolare di piacere o dispiacere, e, anche in un solo e medesimo soggetto, dalla diversità dei bisogni, che seguono le variazioni di questo sentimento; e una legge soggettivamente necessaria (come legge naturale) è dunque oggettivamente un principio pratico molto accidentale, che può e dev'essere ben differente in differenti soggetti; quindi non può mai dar luogo a una legge, perchè nel desiderio della felicità non si tratta della forma della conformità alla legge, ma soltanto della materia, cioè se debba aspettarmi dei piaceri e quanti ne debba aspettare nell'osservanza della legge. I principii dell'amor proprio possono bensì contenere regole universali dell'abilità (di trovar mezzi ai fini), ma allora essi sono principii semplicemente teoretici[1]; per es., come colui che ha voglia di mangiar del pane debba inventare un mulino. Ma i precetti pratici, che si fondano su questi principii, non possono mai essere universali, perchè il motivo determinante della facoltà di desiderare è fondato sul sentimento del piacere e del dispiacere, che non si può mai ammettere come applicato universalmente agli stessi oggetti.

Ma, supposto che esseri razionali finiti pensassero in genere allo stesso modo anche relativamente a ciò che essi

[1] Le proposizioni, che nella matematica o nella fisica si chiamano pratiche, dovrebbero propriamente chiamarsi tecniche. Poichè queste scienze non riguardano punto la determinazione della volontà, quelle proposizioni dimostrano soltanto il molteplice dell'azione possibile, il quale è sufficiente a produrre un dato effetto, e perciò sono altrettanto teoretiche, quanto tutte le proposizioni, che enunciano la connessione della causa coll'effetto. Ora colui che vuole l'effetto, deve anche adattarsi alla causa.

dovessero ammettere per oggetti dei loro sentimenti del piacere e del dolore, e così pure relativamente ai mezzi di cui dovessero servirsi per ottenere i primi e tener lontani i secondi; tuttavia il principio dell'amor di se stesso non potrebbe esser mai spacciato da essi per una legge pratica; poichè quest'umanità sarebbe anch'essa soltanto accidentale. Il motivo determinante sarebbe pur sempre valevole soltanto soggettivamente, e semplicemente empirico, e non avrebbe quella necessità, che si concepisce in ogni legge, cioè la necessità non si dovrebbe punto spacciare come pratica, ma semplicemente come fisica: cioè mediante la nostra inclinazione l'azione ci sarebbe imposta così inevitabilmente, come lo sbadigliare, quando vediamo sbadigliare altri. Si potrebbe asserire che non vi sono leggi pratiche, ma soltanto consigli per uso dei nostri desiderii, piuttosto che asserire che principii semplicemente soggettivi fossero elevati al grado delle leggi pratiche, le quali hanno una necessità affatto oggettiva e non semplicemente soggettiva, e devono esser conosciute a priori mediante la ragione e non mediante l'esperienza (per quanto empiricamente universale questa possa essere). Anche le regole di fenomeni concordanti sono chiamate soltanto leggi naturali (p. es., quelle meccaniche), quando sono conosciute veramente a priori, oppure si ammette (come in quelle chimiche), che esse sarebbero conosciute a priori per principii oggettivi, se la nostra cognizione andasse più a fondo. Ma nei principii pratici semplicemente soggettivi vien fatta manifestamente la condizione, che ad essi devono esser di base condizioni non oggettive, ma soggettive del libero arbitrio; quindi che essi possono essere sempre soltanto rappresentati come semplici massime, e non mai come leggi pratiche. Quest'ultima osservazione sembra a prima vista una pedanteria; ma essa contiene la definizione della differenza più importante, che si possa considerare nelle ricerche pratiche. Cioè la distinzione fra moralità e felicità.

§ 4. — Teorema III.

Se un essere razionale deve concepire le sue massime come leggi pratiche universali, esso può concepire queste massime soltanto come principii tali, che contengono il motivo determinante della volontà, non secondo la materia, ma semplicemente secondo la forma.

La materia di un principio pratico è l'oggetto della volontà. Questo è il motivo determinante della volontà, oppure non è. Se è il motivo determinante, la regola della volontà è soggetta a una condizione empirica (la relazione della rappresentazione determinante al sentimento del piacere e del dispiacere), quindi non è una legge pratica. Ora di una legge, se si astrae da essa ogni materia, cioè ogni oggetto della volontà (come motivo determinante) non rimane che la semplice forma di una legislazione universale. Dunque un essere razionale o non può affatto concepire nello stesso tempo i suoi principii soggettivamente pratici, cioè le sue massime, come leggi universali, oppure deve ammettere, che la semplice forma di quelle massime, secondo la quale esse sono atte alla legislazione universale, le faccia per sè sola leggi pratiche.

Scolio.

Quale forma nella massima si adatti alla legislazione universale, quale no, questo lo può distinguere, senza bisogno d'istruzione, l'intelletto più comune. Io mi son fatto, p. es., una massima di aumentare con tutti i mezzi sicuri le mie sostanze. Ora è in mie mani un deposito, e il padrone di esso è morto e non ha lasciato nessuno scritto a questo riguardo. Naturalmente è questo il caso della mia massima. Ora io voglio soltanto sapere, se quella massima può anche valere come legge pratica universale. Io l'applico dunque al caso presente, e domando se essa può ricevere la forma di una legge, e quindi se io mediante la mia massima po-

trei nello stesso tempo far una legge tale: che ognuno può negare di aver un deposito, della cui consegna nessuno gli può dar prova. Io vedo subito, che un tal principio, come legge, distruggerebbe se stesso, perchè farebbe sì che non vi sarebbe affatto nessun deposito. Una legge pratica, che io riconosca per tale, deve rendersi atta alla legislazione universale; questa è una proposizione identica e quindi chiara per sè. Ora se io dico, che la mia volontà è soggetta a una legge pratica, non posso addurre la mia inclinazione (p. es., nel caso presente, la mia cupidigia) come un motivo determinante di essa conveniente a una legge pratica universale; perchè quest'inclinazione, ben lungi da poter esser atta a una legislazione universale, deve piuttosto distrugger se stessa nella forma di una legge universale.

Perciò è cosa strana che, siccome il desiderio della felicità e quindi la massima, mediante la quale ognuno si pone la felicità a motivo determinante della sua volontà, è universale, così possa esser venuto in mente a uomini di criterio, di spacciar questa massima per una legge pratica universale. Poichè, laddove negli altri casi una legge universale della natura fa tutto concorde, qui, se si volesse dare alla massima l'universalità di una legge, ne seguirebbe proprio l'opposto della concordia: il più grave conflitto e l'intera distruzione della massima stessa e del suo scopo. Poichè in quel caso il volere di tutti non ha un solo e medesimo oggetto, ma ognuno ha il suo (il suo proprio benessere); il quale può bensì anche accordarsi accidentalmente con le intenzioni che altri rivolgono parimenti a se stessi, ma è affatto insufficiente a creare una legge, perchè le eccezioni, che all'occasione si ha il diritto di fare sono infinite, e non possono punto esser contenute in modo determinato in una regola universale. In questo modo risulta un'armonia, la quale è simile a quella, che una certa satira rappresenta a proposito della concordia di due sposi, che si rovinano: O mirabile armonia, quel ch'ei vuole, vuole anch'ella, ecc.; o è simile anche a ciò, che si racconta dell'impegno preso dal re Francesco I verso l'imperatore Carlo V: ciò che

mio fratello Carlo vuol avere (Milano), lo voglio anch'io. I motivi determinanti empirici non sono atti a nessuna legislazione universale esterna, ma neanche a una legislazione universale interna; poichè a base dell'inclinazione questi pone il suo soggetto, ma un altro un soggetto tutto diverso, e anche in ciascun soggetto ora è quell'inclinazione, ora un'altra, che ha l'influsso maggiore. È assolutamente impossibile trovare una legge, che regga tutte le inclinazioni sotto questa condizione, cioè in concordia universale.

§ 5. — Problema I.

Supposto, che la semplice forma legislativa delle massime sia il motivo determinante sufficiente di una volontà, trovare la natura di quella volontà, che è determinata solo per questa forma.

Siccome la semplice forma della legge non può essere rappresentata se non dalla ragione, e quindi non è oggetto dei sensi, e per conseguenza non appartiene nemmeno ai fenomeni; così la rappresentazione di essa come motivo determinante della volontà si distingue da tutti i motivi, che determinano gli eventi naturali secondo la legge di causalità, perchè in questi i motivi determinanti devono anche essere fenomeni. Ma, se nessun altro motivo determinante della volontà può servir di legge a questa, tranne semplicemente quella forma legislativa universale: una tale volontà dev'esser considerata come affatto indipendente dalla legge naturale dei fenomeni, cioè dalla legge di causalità degli uni rispetto agli altri. Ma una tale indipendenza si chiama libertà nel senso più stretto, cioè nel senso trascendentale. Dunque, una volontà, a cui la semplice forma legislativa delle massime può servir di legge, è una volontà libera.

§ 6. — Problema II.

Supposto che una volontà sia libera, trovare la legge, che sola è atta a determinarla necessariamente.

Siccome la materia della legge pratica, cioè un oggetto della massima, non può mai essere data se non empiricamente, ma la volontà libera, come indipendente dalle condizioni empiriche (cioè appartenenti al mondo sensibile), deve nondimeno esser determinabile, così una volontà libera, indipendente dalla *materia* della legge, deve tuttavia trovare un motivo determinante nella legge. Ma, oltre la materia, non è contenuto altro nella legge che la forma legislativa. Dunque, la forma legislativa, in quanto essa è contenuta nella massima, è ciò che solo può costituire un motivo determinante della volontà libera.

Scolio.

La libertà e la legge pratica incondizionata si corrispondono dunque l'una all'altra. Ora io qui non domando se esse siano anche differenti in realtà, e se una legge incondizionata non sia piuttosto semplicemente la coscienza di sè di una ragion pura pratica, e questa sia affatto identica col concetto positivo della libertà; ma donde *comincia* la nostra *conoscenza* dell'incondizionato pratico, se dalla libertà, o dalla legge pratica. Dalla libertà non può cominciare; perchè noi non possiamo nè divenir consci di essa immediatamente, perchè il suo primo concetto è negativo, nè dedurla dall'esperienza, perchè l'esperienza ci manifesta soltanto la legge dei fenomeni, e quindi il meccanismo della natura, il quale è affatto l'opposto della libertà. Dunque è la *legge morale* ciò di cui diveniamo consci immediatamente (appena formiamo la massima della volontà), ciò che ci si presenta anzitutto, e che, poichè la ragione ci presenta quella legge come un motivo determinante sopra cui le condizioni sensibili non possono prevalere, ma che affatto indi-

pendente da esse, ci conduce direttamente al concetto della libertà. Ma com'è possibile anche la coscienza di quella legge morale? Noi possiamo divenir consci delle leggi pure pratiche, come siamo consci dei principii teoretici puri, ponendo mente alla necessità con cui la ragione ce li prescrive, e all'astrazione da tutte le condizioni empiriche che essa ci indica. Il concetto di una volontà pura deriva da quelle leggi, come la coscienza di un intelletto puro deriva da quei principii. Che questa sia la vera subordinazione dei nostri concetti e che soltanto la moralità ci scopra il concetto della libertà, e che quindi solamente la ragion pratica in questo concetto presenti alla ragione speculativa il problema più insolubile, per metterla con essa nel più grande imbarazzo, appare già da questo, che, poichè niente può venir spiegato nei fenomeni mediante il concetto della libertà, ma quivi il meccanismo della natura deve sempre costituire il filo conduttore; e inoltre anche l'antinomia della ragion pura, quando essa nella serie delle cause voglia salire all'incondizionato, s'involge nell'incomprensibile, tanto con un concetto quanto coll'altro, laddove l'ultimo (il meccanismo) è almeno atto alla spiegazione dei fenomeni; non si sarebbe venuto mai all'impresa pericolosa d'introdurre la libertà nella scienza, se la legge morale, e con essa la ragion pratica, non fossero pervenute a ciò, e non ci avessero imposto questo concetto. Ma anche l'esperienza conferma quest'ordine dei concetti in noi. Supponete che qualcuno asserisca della sua inclinazione lussuriosa, che essa gli è affatto invincibile, quando gli si presentano l'oggetto amato e l'occasione propizia; e domandate se, quando fosse rizzato una forca davanti alla casa, dove egli trova quest'occasione, per impiccarvelo non appena abbia goduto il piacere, in questo caso egli non vincerebbe la sua inclinazione. Non ci vuol molto a indovinare ciò che egli risponderebbe. Ma domandategli, se quando il suo principe, con minacce perfino della pena di morte immediata, pretendesse da lui una testimonianza falsa contro un uomo onesto, che il principe volesse rovinare con speciosi pretesti, allora egli, per quanto grande possa essere il suo

amore alla vita, crederebbe possibile vincerlo. Forse egli non oserebbe assicurare, se lo vincerebbe o no: ma che ciò gli sia possibile, lo deve ammettere senza difficoltà. Egli giudica dunque di poter fare qualche cosa, perchè è conscio di doverlo fare, e conosce in sè la libertà, che altrimenti senza la legge morale gli sarebbe rimasta incognita.

§ 7. — Legge fondamentale della ragion pura pratica.

Opera in modo, che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale.

Scolio.

La geometria pura ha dei postulati come proposizioni pratiche, le quali però non contengono se non la supposizione che *si possa* fare qualcosa, e, se mai si richiedesse, si *debba* farla; e queste sono le sole proposizioni di essa, che riguardano un'esistenza. Sono adunque leggi pratiche sotto una condizione problematica della volontà. Ma qui la regola dice che si deve assolutamente operare in un certo modo. La regola pratica è dunque incondizionata, e quindi rappresentata a priori come una proposizione pratica categorica, mediante la quale la volontà viene assolutamente e immediatamente (per la stessa regola pratica, la quale dunque qui è legge) determinata oggettivamente. Poichè qui la *ragion pura pratica* in sè è immediatamente legislativa. La volontà è concepita come indipendente dalle condizioni empiriche, e quindi come volontà pura, determinata *mediante la semplice forma della legge*; e questo motivo determinante è considerato come la condizione suprema di tutte le massime. La cosa è abbastanza singolare, e non ha l'uguale in tutta la conoscenza pratica rimanente. Poichè il pensiero a priori di una legislazione universale possibile, il quale dunque è semplicemente problematico, vien presentato incondizionatamente come legge, senza prender nulla in prestito dall'espe-

rienza o da una volontà esterna. Ma esso non è neanche un precetto, secondo il quale debba avvenire un'azione per cui è possibile un effetto desiderato (poichè allora la regola sarebbe sempre condizionata fisicamente); ma è una regola, che determina a priori semplicemente la volontà rispetto alla forma delle sue massime; e allora una legge, la quale serve semplicemente allo scopo della forma soggettiva dei principii non è impossibile, almeno a concepirla, come motivo determinante mediante la forma oggettiva di una legge in genere. La coscienza di questa legge fondamentale si può chiamare un fatto[1] della ragione, non perchè si possa dedurre per ragionamenti da dati precedenti della ragione, p. es., dalla coscienza della libertà (perchè questa coscienza non ci è data prima), ma perchè essa ci s'impone per se stessa come proposizione sintetica a priori, la quale non è fondata su nessuna intuizione, nè pura nè empirica; benchè essa sarebbe analitica, se si presupponesse la libertà della volontà, per la quale però, come concetto positivo, si richiederebbe un'intuizione intellettuale, la quale qui non si può affatto ammettere. Eppure, per riguardare senza falsa interpretazione questa legge come data, si deve ben notare che essa non è empirica, ma è il fatto particolare della ragion pura, la quale per esso si manifesta come originariamente legislativa *(sic volo, sic iubeo)*.

Corollario.

La ragion pura è per sè sola pratica, e dà (all'uomo) una legge universale, che noi chiamiamo legge morale.

Scolio.

Il fatto sopra rammentato è innegabile. Occorre solo analizzare il giudizio, che gli uomini fanno sulla conformità delle loro azioni alla legge; e si vedrà sempre che qua-

---

[1] *Factum. (T.)*

lunque cosa l'inclinazione possa dire in contrario, pure la loro ragione incorruttibile e obbligata mediante se stessa tiene sempre, in un'azione, la massima della volontà salda nella volontà pura, cioè in se stessa, in quanto si considera come pratica a priori. Ora questo principio della moralità, appunto per l'universalità della legislazione, che lo fa motivo determinante formale supremo della volontà, senza tener conto di tutte le differenze soggettive di essa, la ragione lo definisce una legge per tutti gli esseri razionali, in quanto essi hanno in genere una volontà, cioè una facoltà di determinare la loro causalità mediante la rappresentazione di regole, e quindi in quanto sono capaci di azioni secondo principii, e per conseguenza anche secondo principii pratici a priori (poichè questi soltanto hanno quella necessità, che la ragione richiede pel principio). Esso non si limita dunque semplicemente all'uomo, ma si estende a tutti gli esseri finiti, che hanno la ragione e la volontà, anzi comprende perfino l'essere infinito come intelligenza, suprema. Ma nell'uomo la legge ha la forma di un imperativo, perchè in esso, a dir vero, come essere razionale, si può bensì supporre una volontà pura, ma in lui, in quanto essere soggetto a bisogni ed a cause determinanti sensibili, non si può supporre una volontà santa, cioè tale che non sarebbe capace di nessuna massima contraria alla legge morale. Per quegli esseri la legge morale è dunque un imperativo, che comanda categoricamente, perchè la legge è incondizionata. La relazione di una tale volontà a questa legge è dipendenza, col nome di obbligo che significa un costringimento a un'azione, benchè mediante la semplice ragione e la legge oggettiva di questa; la quale azione perciò si chiama dovere, perchè un libero arbitrio affetto patologicamente (quantunque non determinato patologicamente, e quindi ancor sempre libero), implica un desiderio che deriva da cause soggettive, e quindi può anche esser contrario spesso al motivo determinante oggettivo puro, e perciò abbisogna, come di costringimento morale, di un'opposizione della ragion pratica, che può esser chiamato un costringimento interno, ma intellettuale. Nell'intelligenza

affatto sufficiente a se stessa il libero arbitrio vien rappresentato a ragione come non capace di veruna massima, che nello stesso tempo non possa essere una legge oggettiva; e il concetto della santità, che perciò le conviene, non la pone invero al di sopra di tutte le leggi pratiche, ma al di sopra di tutte le leggi praticamente restrittive, e quindi al di sopra dell'obbligo e del dovere. Questa santità della volontà è nondimeno un'idea pratica, la quale deve necessariamente servire di prototipo. Avvicinarsi all'infinito ad essa è l'unica cosa conveniente per tutti gli esseri razionali finiti; e questa idea tiene loro sempre e giustamente davanti agli occhi la legge morale pura, che perciò si chiama anch'essa santa. Esser sicuri di questo progresso all'infinito delle proprie massime e dell'immutabilità di esse nel progresso costante, ossia la virtù, è la cosa più alta che la ragion pratica finita possa effettuare. La quale, tuttavia, a sua volta, almeno come potere acquistato naturalmente, non può mai esser perfetta, perchè la sicurezza in tal caso non diventa mai certezza apodittica, e, come persuasione, è assai pericolosa.

§ 8. — Teorema IV.

L'autonomia della volontà è l'unico principio di tutte le leggi morali e dei doveri che loro corrispondono: invece ogni eteronomia del libero arbitrio non solo non è punto la base di alcun obbligo, ma è piuttosto contrario al principio di questo e alla moralità della volontà. Cioè il principio unico della moralità consiste nell'indipendenza da ogni materia della legge (ossia da un oggetto desiderato), eppure nello stesso tempo nella determinazione del libero arbitrio mediante la semplice forma legislativa universale, di cui una massima dev'esser capace. Ma quell'indipendenza è la libertà, nel senso negativo; invece, questa legislazione propria della ragion pura e, come tale, pratica, è la libertà nel senso positivo. Dunque la legge morale non esprime nient'altro che l'autonomia della ragion pura pratica, cioè della li-

bertà; e questa è anche la condizione formale di tutte le massime, alla quale condizione soltanto esse possono accordarsi colla legge pratica suprema. Se dunque la materia del volere, la quale non può esser altro che oggetto di un desiderio unito colla legge, entra nella legge pratica come condizione della possibilità di essa, allora ne deve seguire l'eteronomia del libero arbitrio, cioè la dipendenza dalla legge naturale, da un impulso o da un'inclinazione, e la volontà non si dà essa stessa la legge, ma soltanto il precetto dell'osservanza razionale delle leggi patologiche; ma la massima, che in questo modo non può mai contenere la forma legislativa universale, in questo modo non solo non è la base di alcun obbligo, ma è anche contraria al principio d'una ragion pratica pura, e quindi anche all'intenzione morale, se pur l'azione che ne risulta dovesse esser conforme a legge.

Scolio I.

Dunque, non può mai esser tenuta per legge pratica un precetto pratico, che implichi una condizione materiale (e quindi empirica). Infatti, la legge della volontà pura, che è libera, pone questa in una sfera del tutto diversa dall'empirica; e la necessità, che essa esprime, siccome non dev'essere una necessità naturale, così può consistere semplicemente nelle condizioni formali della possibilità di una legge in genere. Ogni materia delle regole pratiche si fonda sempre su condizioni soggettive, le quali non procurano loro, per esseri razionali, nessun'altra universalità se non l'universalità condizionata (nel caso che io desideri questa o quella cosa, che cosa debba fare per effettuarla), e si riferiscono tutte al principio della felicità propria. Ora è bensì innegabile, che ogni volere deve anche avere un oggetto, e quindi una materia; ma non perciò questa è il motivo determinante e la condizione della massima, perchè se essa è ciò, non si può esporre nella forma legislativa universale, perchè allora l'aspettazione dell'esistenza dell'oggetto sarebbe la causa determinante del libero arbitrio, e la dipendenza della facoltà di

desiderare dall'esistenza di una cosa dovrebbe esser posta a base del volere; dipendenza la quale può sempre soltanto essere cercata nelle condizioni empiriche, e quindi non può mai fornire la base di una regola necessaria e universale. Così la felicità di altri esseri potrà essere l'oggetto della volontà di un essere razionale. Ma, se essa fosse il motivo determinante della massima, si dovrebbe supporre, che del benessere degli altri non soltanto sentiamo un piacere naturale, ma anche un bisogno, come lo richiede un sentimento simpatico negli uomini. Ma questo bisogno io non lo posso supporre in ogni essere razionale (niente affatto in Dio). Dunque, la materia della massima può bensì rimanere, ma non dev'essere la condizione di essa, perchè altrimenti questa non varrebbe come legge. Dunque, la semplice forma di una legge, che limita la materia, dev'essere nello stesso tempo un motivo di aggiungere questa materia alla volontà, ma non di presupporla. La materia sia, p. es., la mia propria felicità. Questa materia, se io l'attribuisco a ciascuno (come infatti posso fare negli esseri finiti) può diventare una legge pratica oggettiva, solo quando comprendo in essa la felicità degli altri. Dunque, la legge di promuovere la felicità degli altri non deriva dalla supposizione che questo sia un oggetto per il libero arbitrio di ciascuno, ma semplicemente da ciò, che la forma dell'universalità, di cui la ragione ha bisogno come di condizione per dare a una massima dell'amor proprio il valore oggettivo di una legge, diventa il motivo determinante della volontà; e quindi non era l'oggetto (la felicità degli altri) il motivo determinante della volontà pura, ma la semplice forma di legge, per cui io limitai la mia massima fondata sull'inclinazione, per procurarle l'universalità di una legge, e così farla atta alla ragion pura pratica. Soltanto da questa limitazione, e non dall'aggiunta di un motivo esterno, potrebbe allora derivare il concetto dell'obbligo di estendere la massima del mio amor proprio anche alla felicità degli altri.

SCOLIO II.

Il preciso contrario del principio della moralità ha luogo, se vien fatto motivo determinante della volontà il principio della propria felicità; al quale, come ho mostrato di sopra, dev'essere ascritto in generale tutto ciò che ripone il motivo determinante, che deve servire come legge, in altro che nella forma legislativa della massima. Questa contraddizione non è semplicemente logica, come quella tra regole empiricamente condizionate, che però si vorrebbero elevare a principii necessarii della conoscenza, ma è pratica, e distruggerebbe affatto la moralità, se la voce della ragione riguardo alla volontà non fosse così chiara, così impossibile a coprire, così distinta anche per l'uomo più volgare. Essa si può mantenere solo ancora nelle speculazioni ingarbugliate delle scuole, le quali sono abbastanza sfacciate da far il sordo a quella voce celeste, per mantenere una teoria che non costa rompicapi.

Se uno, che del resto ti è amico intimo, pensasse di giustificarsi presso di te di una falsa testimonianza, che ha fatto, coll'addurre anzitutto il suo, secondo egli dice, sacro dovere della propria felicità, poi enumerasse i vantaggi, che egli si procurò con quel mezzo, facesse notare la prudenza, che egli usa, per esser sicuro da ogni scoperta, anche da quella da parte di te stesso, cui egli rivela il segreto solo per questo, per poterlo negare in ogni tempo; e poi sostenesse con tutta serietà di aver adempiuto a un vero dovere umano; allora tu o gli rideresti addirittura in faccia, o daresti indietro con orrore. Quantunque, se alcuno avesse fondato i suoi principii semplicemente sui proprii vantaggi, tu non avresti da fare la minima opposizione a questo metodo. Oppure supponete, che qualcuno vi raccomandi un tale come economo, a cui voi possiate confidare ciecamente tutti i vostri interessi, e che per ispirarvi fiducia, egli ve lo vanti come un uomo prudente, il quale sappia perfettamente il suo tornaconto, e di una attività instancabile, che non lascia passare nessuna occasione senza trarne profitto, e, infine, affinchè non riman-

gano timori di un vile egoismo di costui, egli continui a vantare come quegli sia pratico del vivere raffinato e non cerchi il suo piacere nell'ammassar denaro o nella libidine brutale, ma nell'estendere le sue cognizioni, in una scelta conversazione istruttiva, e anche nel far del bene al bisognoso, ma che del resto non sarebbe scrupoloso sui mezzi (i quali, però, traggono il loro valore o non valore soltanto dal fine), e che il danaro e la roba altrui gli servirebbero tanto come i proprii, appena sapesse di poter fare ciò senz'essere scoperto e liberamente; allora voi credereste che chi fa questa raccomandazione o si prenda giuoco di voi, o abbia perduto il senno. I limiti della moralità e dell'amor di se stesso sono segnati con tanta chiarezza e precisione, che anche l'occhio più volgare non può mancar di distinguere, se qualcosa appartenga all'una o all'altro. Le poche osservazioni seguenti possono invero parere superflue per una verità così evidente, ma esse servono almeno a questo, a procurare alquanto maggior chiarezza al giudizio della ragione umana ordinaria.

Il principio della felicità può bensì fornire massime, ma non mai massime tali da servire come leggi della volontà, se anche si prendesse ad oggetto la felicità universale. Poichè, siccome la cognizione di esso si fonda soltanto su dati empirici, siccome ogni giudizio su di esso dipende in gran parte dall'opinione di ciascuno, la quale inoltre è anche assai variabile, questo principio può dar leggi generali, ma non mai universali, ossia tali che in complesso si verifichino nel più dei casi, ma non tali da dover valere sempre e necessariamente; quindi su di esso non si possono fondare leggi pratiche. Appunto per ciò che qui un oggetto del libero arbitrio dev'esser posto a base della regola di questo, e quindi deve precedere la regola, questa non può esser riferita ad altro se non a ciò che si sente, e quindi all'esperienza, e può esser fondata soltanto su questa, e allora la diversità del giudizio dev'essere infinita. Questo principio non prescrive dunque a tutti gli esseri razionali le stesse regole pratiche, benchè esse, a dir vero, stiano tutte sotto un titolo comune, cioè quello della felicità. Ma la legge morale vien concepita come ogget-

tivamente necessaria soltanto per questo, che essa deve valere per ognuno che abbia ragione e volontà.

La massima dell'amor di sè (prudenza) consiglia soltanto, la legge della moralità comanda. Ma vi è una gran differenza fra ciò che ci è consigliato, e ciò a cui siamo obbligati.

Ciò che sia da fare secondo il principio dell'autonomia del libero arbitrio, l'intelletto più volgare lo vede facilmente e senza alcun dubbio; ciò che sia da fare nella supposizione dell'eteronomia di esso, è difficile, e richiede la cognizione del mondo; cioè, che cosa sia dovere si presenta da sè a ciascuno; ma che cosa apporti un vantaggio vero e duraturo, è sempre, se questo vantaggio dev'essere esteso all'intera esistenza, avvolto in un'oscurità impenetrabile, e richiede molta prudenza per conformare la regola pratica così determinata, anche solo in modo sopportabile, mediante adatte eccezioni, ai fini della vita. Tuttavia la legge morale comanda a ciascuno l'osservanza, e l'osservanza più esatta. Quindi il giudicare ciò, che secondo questa legge è da fare, non dev'esser così difficile, che l'intelletto più volgare e meno esercitato non sappia cavarsela anche senz'alcuna esperienza del mondo.

Soddisfare al comando categorico della moralità è sempre in potere di ognuno; soddisfare al precetto empiricamente condizionato della felicità è possibile solo di rado per ognuno, e per lo più non è possibile neanche rispetto a un unico scopo. La cagione è, che nel primo si tratta soltanto della massima, la quale dev'esser vera e pura, ma nel secondo si tratta anche delle forze e del potere fisico di produrre realmente un oggetto desiderato. Un comando, che ciascuno debba cercare di rendersi felice, sarebbe stolto; poichè non si comanda mai ad uno ciò che egli vuole già spontaneamente e immancabilmente di per se stesso. Si dovrebbe comandargli semplicemente le misure da prendere a tal uopo[1], o piuttosto dargliele, perchè egli non può tutto quello che vuole. Ma comandare la moralità, col nome di dovere, è affatto ragionevole; poichè al

[1] *Maassregeln.* (*T.*)

precetto di essa nessuno obbedisce volentieri, se esso è in contrasto colle inclinazioni, e, per quel che riguarda le norme sul modo di potersi conformare a questa legge, esse qui non devon esser insegnate; poichè ciò, che sotto questo rispetto ciascuno vuole, lo può anche.

Chi ha perduto al giuoco, può bensì adirarsi di se stesso e della sua imprudenza; ma, se è conscio di aver barato al giuoco (benchè così abbia guadagnato), deve disprezzar se stesso, appena si metta a confronto colla legge morale. Questa dunque dev'essere ben altro che il principio della propria felicità. Poichè, per dover dire a se stesso: io sono un indegno, quantunque abbia riempito la mia borsa, si deve pur avere un'altra regola di giudizio che non per approvare se stesso e dire: io sono un uomo prudente, perchè ho aumentato il mio tesoro.

Finalmente, c'è ancora nell'idea della nostra ragion pratica qualcosa, che accompagna la trasgressione di una legge morale, cioè l'esser meritevole di punizione. Ora il divenir partecipe della felicità non va punto legato col concetto d'una punizione, in quanto punizione. Perchè, sebbene chi così punisce, possa avere nello stesso tempo la buona intenzione di dirigere questa punizione anche a questo scopo, pure essa dev'esser anzitutto giustificata per se stessa come punizione, cioè come semplice male, sicchè il punito, se la cosa finisce lì, ed egli non vede nessun favore nascosto dietro questo rigore, deve pur confessare, che ben gli sta, e che la sua sorte è perfettamente conforme al suo procedere. In ogni punizione come tale ci dev'essere anzitutto la giustizia, e questa costituisce l'essenziale di questo concetto. Con essa può invero esser legata anche la bontà; ma su questa il meritevole di punizione, secondo la sua condotta, non ha la minima ragione di contare. Dunque la punizione è un male fisico, che, se anche non fosse legato, come conseguenza naturale, col moralmente cattivo, pure dovrebbe esser legato come conseguenza secondo i principii di una legislazione morale. Ora se ogni delitto, anche senza guardare alle conseguenze fisiche rispetto al reo, è per sè meritevole di punizione, cioè

fa perdere la felicità (almeno in parte), sarebbe manifestamente assurdo dire, che il delitto consiste appunto in questo, che il reo si è attirata una punizione, poichè ha diminuito la propria felicità (che, secondo il principio dell'amor di sè, dovrebbe essere il concetto proprio di ogni delitto). In questo modo la punizione sarebbe il motivo, per cui si chiama qualcosa un delitto, e la giustizia dovrebbe piuttosto consistere in questo: nell'astenersi da ogni punizione e impedire anche quelle naturali; poichè allora nell'azione non vi sarebbe più niente di cattivo[1], perchè i mali[2], che in caso diverso seguirebbero e per cui soltanto si chiama cattiva l'azione, ormai sarebbero tenuti lontani. Ma, infine, riguardare ogni punizione e ogni ricompensa soltanto come l'ordigno, che, in mano di una potenza superiore, dovrebbe solo servire a porre gli esseri razionali in azione per conseguire il loro scopo finale (la felicità), è troppo evidentemente un meccanismo della volontà annullatore di ogni libertà, perchè sia necessario fermarvisi.

Più fine ancora, benchè altrettanto falsa, è la supposizione di coloro che ammettono un certo senso morale particolare, il quale, e non la ragione, determinerebbe la legge morale: secondo la quale supposizione la coscienza della virtù sarebbe legata immediatamente colla contentezza e col piacere; quella del vizio, invece, coll'inquietudine dell'animo e col dolore; e così abbandonano tutto al desiderio della propria felicità. Senza ripetere qui ciò che fu detto di sopra, voglio soltanto far notare l'illusione che qui ha luogo. Per immaginare il vizioso tormentato dall'inquietudine dell'anima mediante la coscienza dei suoi falli, essi lo devono immaginare già prima, quanto all'elemento principale del suo carattere, moralmente buono, almeno in qualche grado; così come devono immaginare già prima virtuoso colui, che è rallegrato dalla coscienza di azioni conformi al dovere. Quindi il concetto della moralità e del dovere dovette pre-

---

[1] *Böses*, cattivo, in senso morale. (*T.*)

[2] *Uebel*, male in genere. (*T.*)

cedere ogni considerazione di questa contentezza, e non può esser derivato punto da questa. Ora si deve pur apprezzare prima l'importanza di ciò che noi chiamiamo dovere, l'autorità della legge morale, e il valore immediato che coll'osservanza di questa la persona acquista davanti a se stessa, per sentire quella contentezza nella coscienza della propria conformità alla legge, e l'amara rimostranza quando si deve rimproverarsi la trasgressione della legge. Non si può dunque sentire questa contentezza o questa inquietudine prima di conoscere l'obbligo, e porla a base di quest'ultimo. Si deve già essere un uomo onesto almeno a metà, per potersi fare anche soltanto una idea di quei sentimenti. Io non nego punto, del resto, che, come mediante la libertà la volontà umana può esser determinata immediatamente dalla legge morale, anche l'esercizio frequente conforme a questo motivo determinante, possa produrre infine soggettivamente un sentimento di contentezza di se stesso. Piuttosto è anche un dovere come un altro di stabilire e coltivare questo, che merita d'esser chiamato il sentimento morale; ma il concetto del dovere non può esser derivato da esso; altrimenti noi dovremmo immaginare il sentimento di una legge come tale, e fare oggetto della sensazione ciò che può esser soltanto pensato mediante la ragione. Il che, se non dev'essere una contraddizione grossolana, annullerebbe affatto ogni concetto del dovere, e in suo luogo porrebbe semplicemente un giuoco meccanico d'inclinazioni più squisite, che vengono talvolta a contrasto con inclinazioni più rozze.

Ora, se noi paragoniamo il nostro principio supremo formale della ragion pura pratica (come di un'autonomia della volontà) con tutti i principii materiali della moralità fin qui esposti, possiamo presentare in una tavola tutti questi principii, come tali, coi quali invero sono esauriti ad un tempo tutti gli altri casi possibili, eccetto un solo, che è formale; e così dimostrare ad evidenza come sia inutile cercare un altro principio diverso da quello ora esposto. Cioè, tutti i motivi determinanti possibili della volontà sono o sempli-

cemente soggettivi e quindi empirici, oppure oggettivi e razionali; ma gli uni e gli altri sono o esterni o interni.

I motivi determinanti pratici materiali nel principio della moralità sono:

SOGGETTIVI				OGGETTIVI	
ESTERNI		INTERNI		INTERNI	ESTERNI
dell'educazione (secondo Montaigne).	del governo civile (secondo Mandeville).	del sentimento fisico (secondo Epicuro).	del sentimento morale (secondo Hutcheson).	della perfezione (secondo Wolf e gli stoici).	della volontà di Dio (secondo Crusius e gli altri moralisti teologi).

Quelli che stanno a sinistra sono tutti empirici, e manifestamente non servono al principio universale della moralità. Ma quelli di destra si fondano sulla ragione (perchè la perfezione, come essenza delle cose, la perfezione suprema rappresentata nella sostanza, cioè Dio, vanno pensate l'una e l'altra solo mediante concetti razionali). Ma il primo concetto, cioè quello della perfezione, può esser preso in senso teoretico; e allora non significa altro che l'integrità di ogni cosa nel suo genere (trascendentale) o di una cosa semplicemente come cosa in genere (metafisica); e di questo non si può trattare qui. Ma il concetto della perfezione in senso pratico è l'attitudine ossia la sufficienza di una cosa a vari fini. Questa perfezione, come essenza dell'uomo, e quindi interna, è nient'altro che il talento, e ciò che rinforza o completa questo, cioè l'abilità. La perfezione suprema nella sostanza, cioè Dio, e quindi esterna (considerata nel rispetto pratico), è la sufficienza di quest'essere a tutti i fini in genere. Se dunque a noi devono prima esser dati dei fini, relativamente ai quali soltanto il concetto della perfezione (di una perfezione interna, in noi stessi, e di una esterna, in Dio) può diventar motivo determinante della volontà, ma un fine, come oggetto, che deve precedere la determinazione della volontà mediante una regola pratica

e contenere il fondamento della possibilità di questa, quindi la materia della volontà, presa come motivo determinante della medesima, è sempre empirico, e quindi può servire al principio epicureo della dottrina della felicità, ma non mai al principio razionale puro della dottrina morale e del dovere (come i talenti e il favorirli sol perchè contribuiscono ai vantaggi della vita, o la volontà di Dio, se il conformarsi ad essa è stato preso ad oggetto della volontà, senza un principio pratico antecedente indipendente dall'idea di essa, possono divenir cause determinanti della volontà solo per la felicità, che noi aspettiamo da essi); così ne segue in primo luogo, che tutti i principii qui esposti sono materiali; in secondo luogo, che essi comprendono tutti i principii materiali possibili, e in fine la conclusione che, siccome i principii materiali non servono alla legge morale suprema (come si è dimostrato), il principio pratico formale della ragion pura, secondo il quale la semplice forma di una legislazione universale possibile mediante le nostre massime deve costituire il motivo determinante supremo e immediato della volontà, è l'unico principio possibile, che serva agl'imperativi categorici, cioè alle leggi pratiche (che fanno delle azioni un dovere), e in genere al principio della moralità, così nel giudizio, come pure nell'applicazione alla volontà umana, nella determinazione di essa.

I. — Della deduzione dei principii della ragion pura pratica.

L'Analitica dimostra, che la ragion pura può esser pratica, cioè può determinare per sè, indipendentemente da ogni elemento empirico, la volontà; — e invero lo dimostra mediante un fatto in cui la ragion pura appare a noi realmente pratica, cioè l'autonomia nel principio della moralità, mediante il quale essa determina la volontà all'azione. — Nello stesso tempo questa Analitica mostra che questo fatto è legato inseparabilmente colla coscienza della libertà della volontà, anzi è identico con essa; e mediante esso la volontà

di un essere razionale, che, come appartenente al mondo sensibile, si riconosce soggetto necessariamente come le altre cause efficienti, alle leggi di causalità, ha nel pratico, però nello stesso tempo da un altro lato, cioè come essere in sè, coscienza della propria esistenza determinabile in un ordine intelligibile delle cose, non conforme bensì a un'intuizione particolare di se stesso, ma a certe leggi dinamiche, che determinano la causalità di esso nel mondo sensibile; poichè è stato abbastanza dimostrato altrove, che la libertà, se ci è attribuita, ci trasporta in un ordine intelligibile delle cose.

Ora, se noi confrontiamo con ciò la parte analitica della Critica della ragion pura speculativa, appare un notevole contrasto delle due Analitiche tra loro. Là non erano dei principii, ma l'intuizione sensibile pura (lo spazio e il tempo) il primo dato che rendeva possibile la conoscenza a priori, e invero solo per gli oggetti dei sensi. Principii sintetici derivati da semplici concetti senza intuizione erano impossibili; anzi potevano esistere soltanto in relazione alla intuizione, che era sensibile, e quindi anche soltanto in relazione agli oggetti di un'esperienza possibile, perchè i concetti dell'intelletto, legati con quest'intuizione, rendevano possibile soltanto quella conoscenza, che chiamiamo esperienza. Oltre gli oggetti dell'esperienza, e quindi delle cose come noumeni, di pieno diritto era negata alla ragione speculativa ogni conoscenza positiva. Pure questa faceva tanto da porre al sicuro il concetto dei noumeni, cioè la possibilità, anzi la necessità di pensarli, e, p. es., salvava da ogni obbiezione l'ammetter la libertà, considerata negativamente, come affatto compatibile con quei principii e quelle limitazioni della ragion pura teoretica, senza però far conoscere di tali oggetti qualcosa di determinato e di estensivo, poichè essa piuttosto impediva ogni veduta intorno ad essi.

Invece la legge morale, quantunque non se ne dia nessuna veduta, pure presenta un fatto assolutamente inesplicabile con tutti i dati del mondo sensibile e con tutto l'àmbito dell'uso teoretico della nostra ragione; un fatto, che ci

indica un mondo dell'intelletto puro, anzi lo determina in modo affatto positivo, e ce ne fa conoscere qualcosa, cioè una legge.

Questa legge deve procurare al mondo dei sensi, come a una natura sensibile (per quanto riguarda gli esseri razionali), la forma di un mondo dell'intelletto, cioè di una natura soprasensibile, senza però recar danno al meccanismo di quella. Ora la natura nel senso più generale è l'esistenza delle cose sotto leggi. La natura sensibile degli esseri razionali in genere è l'esistenza di essi sotto leggi condizionate empiricamente; quindi, per la ragione, è l'eteronomia. La natura soprasensibile degli stessi esseri è invece la loro esistenza secondo leggi, le quali sono indipendenti da ogni condizione empirica, e quindi appartengono all'autonomia della ragion pura. E, siccome le leggi, secondo le quali l'esistenza delle cose dipende dalla conoscenza, sono pratiche, così la natura soprasensibile, in quanto ci possiamo fare un concetto di essa, è nient'altro che una natura sotto l'autonomia della ragion pura pratica. Ma la legge di questa autonomia è la legge morale, la quale è dunque la legge fondamentale di una natura soprasensibile e di un mondo puro dell'intelletto, la copia del quale deve esistere nel mondo sensibile, per altro nello stesso tempo, senza danno delle leggi di questo. Si potrebbe chiamare quella natura l'archetipa *(natura archetypa)*, che noi conosciamo solamente nella ragione; ma questa, poichè contiene l'effetto possibile dell'idea della prima, come motivo determinante della volontà, si potrebbe chiamare l'ectipa *(natura ectypa)*. Poichè invero la legge morale ci trasporta in modo ideale in una natura, in cui la ragion pura, se fosse accompagnata dal potere fisico conveniente, produrrebbe il sommo bene; e determina la nostra volontà a dar la forma al mondo sensibile, come a un insieme di esseri razionali.

Che quest'idea serva realmente come modello alla determinazione della nostra volontà, è confermato dall'attenzione più ordinaria su se stesso.

Se la massima, secondo la quale io ho intenzione di dare una testimonianza, vien esaminata mediante la ragion pratica, io guardo sempre com'essa sarebbe, se valesse quale legge universale della natura. È chiaro che in questo modo essa costringerebbe ciascuno alla sincerità. Poichè non è compatibile coll'universalità di una legge naturale, far valere delle testimonianze come prove, eppure come false per proposito. Così vien determinata la massima che io prendo, riguardo alla libera disposizione della mia vita, appena mi domando come essa dovrebbe essere, affinchè una natura si conservi secondo una legge di questa massima. Evidentemente in una natura simile nessuno potrebbe por fine arbitrariamente alla sua vita, poichè una tale situazione non sarebbe un ordine naturale permanente, e così in tutti gli altri casi. Ma nella natura reale, in quanto questa può essere un oggetto dell'esperienza, la volontà libera non è determinata da se stessa a tali massime, che potessero stabilire per se stesse una natura secondo leggi universali, oppure si adattassero da sè in una natura ordinata secondo esse; piuttosto sono inclinazioni particolari, che costituiscono un insieme naturale secondo leggi patologiche (fisiche), ma non una natura che fosse solo possibile mediante la nostra volontà secondo leggi pure pratiche. Tuttavia, mediante la ragione, noi siamo consci di una legge, alla quale sono soggette tutte le nostre massime, come se mediante la nostra volontà dovesse aver origine un ordine naturale. Quindi questa legge dev'essere l'idea di una natura non data empiricamente, eppur possibile mediante la libertà, perciò soprasensibile, alla quale noi diamo la realtà oggettiva, almeno nel rispetto pratico, perchè la consideriamo come oggetto della nostra volontà in quanto siamo esseri razionali puri.

Dunque, la differenza tra le leggi di una natura, a cui la volontà è soggetta, e quella di una natura che è soggetta a una volontà (rispetto a ciò che implica relazione di questa volontà alle sue azioni libere), consiste in ciò, che in quella gli oggetti devono esser cause delle rappresentazioni che determinano la volontà, in questa invece la vo-

lontà dev'esser causa degli oggetti, sicchè la causalità di essa ha il suo motivo determinante soltanto nella facoltà razionale pura, la quale perciò può anche esser chiamata una ragion pura pratica.

Quindi sono assai diversi i due problemi: come, da una parte, la ragione può conoscere oggetti a priori, e come d'altra parte, essa può esser immediatamente un motivo determinante della volontà, cioè della causalità dell'essere razionale rispetto alla realtà degli oggetti (semplicemente mediante il pensiero del valore universale delle sue massime come legge).

Il primo problema, appartenendo alla Critica della ragion pura speculativa, richiede, che si spieghi anzitutto come sono possibili a priori intuizioni, senza le quali non ci può esser dato assolutamente nessun oggetto, e quindi neanche ne può esser conosciuto nessuno sinteticamente. La soluzione di questo problema riesce a ciò: che le intuizioni son tutte soltanto sensibili, quindi neppure rendono possibile una conoscenza speculativa, che vada oltre l'esperienza possibile, e che perciò tutti i principii di quella ragion pura speculativa non fanno altro, che render possibile l'esperienza o degli oggetti dati, o di quelli, che posson esser dati in infinito, ma non sono mai dati completamente.

Il secondo, come appartenente alla Critica della ragion pratica, non richiede che si spieghi come siano possibili gli oggetti della facoltà di desiderare, poichè questo, come problema della conoscenza teoretica della natura, è lasciato alla Critica della ragione speculativa; ma soltanto come la ragione possa determinare la massima della volontà, se ciò avviene solo mediante rappresentazioni empiriche come motivi determinanti, ovvero se la ragion pura sarebbe pratica e legge di un ordine naturale possibile, non conoscibile punto empiricamente. La possibilità di una tale natura soprasensibile, il concetto della quale possa essere nello stesso tempo, mediante la nostra volontà libera, il fondamento della realtà di esso, non ha bisogno di alcuna intuizione a priori (di un mondo intelligibile), che in questo

caso, come soprasensibile, dovrebbe anche essere impossibile per noi. Poichè si tratta soltanto del motivo determinante del volere nelle massime di questo, cioè se quello sia empirico o concetto della ragion pura (della conformità alla legge della ragion pura in genere), e come possa essere un concetto. Se la causalità della volontà pervenga o no alla realtà dell'oggetto, ciò rimane da giudicare ai principii teoretici della ragione, come ricerca della possibilità degli oggetti del volere, la cui intuizione perciò non costituisce alcun momento del problema pratico. Qui non si tratta del risultato, ma soltanto della determinazione della volontà e del motivo determinante della massima di questa, in quanto essa è una volontà libera. Infatti, posto che per la ragion pura la volontà sia conforme alla legge, di quel che avviene del potere di essa nell'attuazione, e se ne risulti realmente o no una natura secondo queste massime della legislazione di una natura possibile, di ciò non si occupa punto la critica, la quale ricerca soltanto, se e come la ragion pura può esser pratica, cioè determinante immediatamente la volontà.

In questa parte dunque la critica può senza errore e deve cominciare dalle leggi pure pratiche e dalla loro realtà. Ma invece dell'intuizione esso pone a base di queste leggi il concetto della loro esistenza nel mondo intelligibile, cioè della libertà. Poichè questo concetto non significa nient'altro, e quelle leggi sono soltanto possibili in relazione con la libertà della volontà, ma nella supposizione di questa libertà sono necessarie; o inversamente questa è necessaria, perchè quelle leggi, come postulati pratici, sono necessarie. Ora come sia possibile questa coscienza delle leggi morali, o, che è lo stesso, quella della libertà, non si può spiegare di più, e soltanto si può difender bene la loro ammissibilità nella critica teoretica.

L'esposizione del principio supremo della ragion pratica ora è terminata; cioè, si è dimostrato anzitutto quel che esso contiene, che esso esiste per sè affatto a priori e indipendentemente da principii empirici, e poi in che si differenzii da tutti gli altri principii pratici. Nella deduzione,

cioè nella giustificazione del valore oggettivo e universale di questo principio e nell'esame della possibilità di una tale proposizione sintetica a priori, non si può sperare di proceder così bene, come avvenne coi principii dell'intelletto puro teoretico. Poichè questi si riferivano agli oggetti dell'esperienza possibile, cioè ai fenomeni, e si potè dimostrare che soltanto per ciò che questi fenomeni sono sottoposti alle categorie conforme a quelle leggi, i fenomeni stessi possono esser conosciuti come oggetti dell'esperienza, e che quindi ogni esperienza possibile, dev'essere conforme a codeste leggi. Ma io non posso procedere così nella deduzione della legge morale. Poichè non si tratta della conoscenza della natura degli oggetti che possono essere dati alla ragione in qualche altro modo, ma di una conoscenza, che può diventar il fondamento dell'esistenza degli oggetti stessi, e per la quale la ragione ha la causalità in un essere razionale, cioè della ragion pura, che può esser considerata come una facoltà che determina immediatamente la volontà.

Ma ogni perspicacia umana è finita, quando siamo giunti alle forze o facoltà fondamentali, poichè la possibilità di esse non può esser concepita in nessun modo, ma non può neppur esser inventata ed ammessa arbitrariamente. Quindi nell'uso teoretico della ragione soltanto l'esperienza ci può autorizzare ed ammetterla. Ma questo succedaneo di addurre una prova empirica, invece di una deduzione dalle fonti della conoscenza a priori, qui ci è anche tolto rispetto alla facoltà della ragion pura pratica. Poichè ciò che ha bisogno di prendere dai principii dell'esperienza la prova della sua realtà, dev'esser dipendente dall'esperienza, quanto ai fondamenti della sua possibilità; ma la ragion pura, e nondimeno pratica, non può esser tenuta per tale in forza del suo concetto. Inoltre, la legge morale è data, per così dire, come un fatto della ragion pura, del quale noi siamo consci a priori, e che è apoditticamente certo, anche supposto che nell'esperienza non si potesse trovare nessun esempio, nel quale essa fosse esattamente osservata. Dunque, la realtà oggettiva della legge morale non può esser dimostrata mediante

nessuna deduzione, con tutti gli sforzi della ragion teoretica, speculativa o sostenuta empiricamente, e quindi, se anche si volesse rinunziare alla certezza apodittica, quella realtà non potrebbe venir confermata mediante l'esperienza e così dimostrata a posteriori, e tuttavia essa è stabile per se stessa.

Ma a questa deduzione invano cercata del principio morale sottentra qualcosa di diverso e affatto paradossale, cioè che essa stessa invece serve come principio della deduzione di una facoltà imperscrutabile, che nessuna esperienza doveva dimostrare, ma che la ragione speculativa (per trovare tra le sue idee cosmologiche l'incondizionato secondo la sua causalità, per non contradire se stessa) doveva ammettere almeno come possibile, cioè la facoltà della libertà, di cui la legge morale, che non abbisogna essa stessa di alcun motivo che la giustifichi, dimostra non semplicemente la possibilità, ma la realtà, negli esseri che riconoscono questa legge come obbligatoria per essi. La legge morale è invero una legge della causalità mediante la libertà, e quindi della possibilità di una natura soprasensibile, come la legge metafisica degli eventi nel mondo dei sensi era una legge della causalità della natura sensibile: e perciò quella determina ciò che la filosofia speculativa doveva lasciar indeterminato, cioè la legge per una causalità, il concetto della quale nella speculazione era soltanto negativo, e quindi soltanto esso procura a questo concetto la realtà oggettiva.

Questa specie di credito della legge morale, quando essa stessa vien posta come principio della deduzione della libertà come causalità della ragion pura, poichè la ragion teoretica era obbligata ad ammettere almeno la possibilità di una libertà, è affatto sufficiente, invece d'ogni giustificazione a priori, a soddisfare il bisogno di essa. Poichè la legge morale dimostra la sua realtà in modo soddisfacente anche per la Critica della ragione speculativa, con questo che essa a una causalità concepita solo negativamente, la cui possibilità era per la ragione speculativa inconcepibile, eppure necessaria ad ammettere, aggiunge una deter-

minazione positiva, cioè il concetto di una ragione che determina immediatamente la volontà (colla sola condizione di una forma legislativa universale delle sue massime). Così può dare per la prima volta la realtà oggettiva, benchè soltanto pratica, alla ragione, la quale nelle sue idee, se voleva procedere speculativamente, diveniva sempre trascendente; e muta l'uso trascendente della ragione in un uso immanente (la ragione stessa è la causa efficiente nel campo dell'esperienza mediante le idee).

La determinazione della causalità degli esseri nel mondo sensibile come tale, non poteva mai esser incondizionata; eppure deve necessariamente esservi per tutta la serie delle condizioni qualcosa d'incondizionato, e quindi anche una causalità, che si determini affatto da sè. Perciò l'idea della libertà come di una facoltà di spontaneità assoluta, non era un bisogno, ma, per quel che riguarda la possibilità di essa, era un principio analitico della ragion pura speculativa. Ma, siccome è affatto impossibile dar un esempio conforme ad essa in qualche fatto empirico, perchè tra le cause delle cose, come fenomeni, non si può trovare nessuna determinazione della causalità, la quale sia affatto incondizionata, così noi potevamo sostenere il pensiero di una causa che agisca liberamente, soltanto ne applicavamo questo pensiero ad un essere nel mondo sensibile, in quanto d'altra parte vien considerato anche come noumeno; poichè dimostrammo che non vi è contraddizione a riguardare tutte le sue azioni come fisicamente condizionate, in quanto sono fenomeni, ma considerare nello stesso tempo la causalità di queste come fisicamente incondizionata, in quanto l'essere agente è un essere intellettuale; e così a far del concetto della libertà il principio regolativo della ragione, per il quale invero io non conosco punto che cosa sia l'oggetto a cui vien attribuita tale causalità, ma pure tolgo l'ostacolo, poichè da una parte nella spiegazione degli eventi del mondo, e quindi anche delle azioni delle creature razionali, lascio al meccanismo della necessità naturale il diritto di retrocedere all'infinito dal condizionato alla condizione, ma d'altra parte conservo

libero alla ragione speculativa il posto vuoto per essa, cioè l'intelligibile, per trasportarvi l'incondizionato. Ma io non potevo realizzare questo pensiero, cioè non lo potevo mutare in una conoscenza di un essere agente in tal modo neanche semplicemente rispetto alla possibilità di quest'essere. Questo posto vuoto lo occupa soltanto la ragion pura pratica, mediante una legge determinata della causalità in un mondo intelligibile (mediante la libertà), cioè mediante la legge morale. Perciò di niente invero si accresce la ragione speculativa relativamente alla sua cognizione; ma se ne accresce, tuttavia, relativamente alla certezza del suo concetto problematico della libertà, al quale qui vien procurata la realtà oggettiva, e, benchè solo pratica, pure indubitata. Anche il concetto di causalità, la cui applicazione, e quindi anche il significato di esso, ha luogo propriamente solo in relazione ai fenomeni per connetterli in esperienze (come dimostra la critica della ragion pura), essa non lo amplia in modo da estenderne l'uso oltre i detti limiti. Poichè, se essa andasse oltre, dovrebbe dimostrare come la relazione logica del principio e della conseguenza possa essere usata sinteticamente in un altro modo d'intuizione, diversa dalla sensibile, cioè come sia possibile la causa noumeno. Il che non può fare punto, ma, come ragion pratica, non considera menomamente questo, perchè pone nella ragion pura (che perciò si chiama pratica) solo il motivo determinante della causalità dell'uomo come essere sensibile (la quale causalità è data). Quindi usa il concetto della causa stessa, della cui applicazione agli oggetti per la conoscenza teoretica essa qui può affatto astrarre (perchè questo concetto vien sempre trovato a priori nell'intelletto, anche indipendentemente da ogni intuizione), non per conoscere gli oggetti, sì per determinare la causalità relativamente agli oggetti in genere, quindi non l'usa a nessun altro scopo che a quello pratico, e perciò può trasportare il motivo determinante della volontà nell'ordine intelligibile delle cose, poichè nello stesso tempo confessa volentieri di non intendere punto qual determinazione il concetto della causa possa avere per la conoscenza di

queste cose. La causalità rispetto alle azioni della volontà nel mondo sensibile essa la deve riconoscere in modo affatto determinato, perchè altrimenti la ragion pratica non potrebbe produrre realmente nessun fatto. Ma essa non ha bisogno di determinare teoricamente, ad uso della conoscenza della sua esistenza soprasensibile, il concetto che fa della sua propria causalità come noumeno, e quindi di poter dare ad esso, sotto questo rispetto, un significato. Poichè esso riceve un significato in altro modo, benchè solo per l'uso pratico, cioè mediante la legge morale. Anche teoricamente considerato, esso rimane sempre un concetto puro dell'intelletto, dato a priori, il quale può esser applicato agli oggetti, siano essi dati sensibilmente o no; benchè nell'ultimo caso non abbia nessun significato teoretico determinato o nessuna applicazione, ma sia semplicemente un pensiero formale, eppure essenziale dell'intelletto riguardo a un oggetto in genere. Il significato, che la ragione gli procura mediante la legge morale, è soltanto pratico, poichè l'idea della legge di una causalità (della volontà) ha essa stessa una causalità, ossia ne è il motivo determinante.

II. — Del diritto della ragion pura, nell'uso pratico, a un'estensione, che non le è possibile nell'uso speculativo per sè.

Nel principio morale abbiamo esposto una legge della causalità, la quale mette il motivo determinante della causalità molto al di sopra di tutte le condizioni del mondo sensibile, e non abbiamo semplicemente *pensato* la volontà, come questa possa esser determinata in quanto appartenente a un mondo intelligibile, e quindi il soggetto di questa volontà (l'uomo) come appartenente a un mondo intelligibile puro, benchè in questa relazione come non conosciuto da noi (come poteva avvenire secondo la Critica della ragion pura speculativa), ma l'abbiamo anche *determinata* rispetto alla sua causalità mediante una legge, la quale non può essere punto annoverata fra le leggi naturali del mondo sensibile.

Quindi abbiamo esteso la nostra conoscenza oltre i limiti del mondo sensibile, la quale pretesa nondimeno la Critica della ragion pura speculativa dichiarò vana in ogni speculazione. Ora, com'è da conciliare qui l'uso pratico della ragion pura coll'uso teoretico della stessa, relativamente alla determinazione dei confini del suo potere?

Davide Hume, dal quale, si può dire, incominciò propriamente ogni contestazione dei diritti di una ragion pura, che rendevano necessario un esame completo di essa, ragionò così. Il concetto di causa è un concetto, che contiene la necessità della connessione dell'esistenza del diverso, e, invero, in quanto è diverso, in modo che se A, vien posto, io conosco che qualcosa di affatto diverso da esso, B, deve necessariamente anche esistere. Ma la necessità può essere attribuita a una connessione solo in quanto può esser conosciuta a priori; poichè l'esperienza farebbe conoscere di una connessione soltanto che essa è, ma non è che in quel modo necessario. Ora, egli dice, è impossibile conoscere a priori e come necessario il legame, che esiste fra una cosa e un'altra (o fra una determinazione e un'altra affatto differente da essa), se quel legame non ci vien dato nella percezione. Dunque, lo stesso concetto di causa è falso e ingannevole, e, per parlarne nei termini più miti, è un'illusione scusabile, in quanto l'abitudine (necessità soggettiva) di percepire sovente certe cose, o le loro determinazioni l'una accanto o dopo l'altra, come associate nella loro esistenza, è presa senz'avvedersene per una necessità oggettiva di porre una tale connessione negli oggetti stessi; e così il concetto della causa è usurpato e non è acquistato in modo giusto, anzi non può mai essere acquistato o attestato, perchè esso richiede una connessione in sè vana, chimerica, e che non resiste davanti a nessuna ragione, e alla quale non può mai corrispondere alcun oggetto. Così relativamente a ogni conoscenza, che riguarda l'esistenza delle cose (la matematica quindi ne rimase ancora esclusa) era presentato anzitutto l'empirismo, come la sola origine dei principii, ma insieme con esso il più rigido scetticismo

Per una soluzione attuale del principio di causalità: L'efficienza della causa è una idea oscura, la quale, ben rischiarata, si dimostra l'unità o identità della causa coll'effetto: perchè efficiente è quella causa che si concepisce come condizione necessaria e sufficiente, ossia un reale la cui realizzazione è realizzazione del reale di cui esso è condizione. (Gentile).

relativamente all'intera scienza della natura (come filosofia). Poichè, secondo tali principii, noi non possiamo mai inferire da date determinazioni delle cose, quanto alla loro esistenza, ad una conseguenza (poichè a ciò si richiederebbe il concetto di una causa, il quale contenesse la necessità di una tale connessione); possiamo soltanto, secondo la regola dell'immaginazione, attendere casi simili a casi precedenti, ma questo attendere non è mai sicuro, per quanto spesso si possa avverare. Anzi di nessun evento si potrebbe dire, che deve averlo preceduto qualcosa, a cui esso seguì necessariamente, cioè che dovette avere una causa; e quindi se anche si conoscessero casi sì frequenti, in cui vi fosse un simile antecedente, da poterne trarre una regola, non si potrebbe perciò ammettere che ciò accada sempre e necessariamente in questo modo; e così si dovrebbe anche lasciare al cieco caso, in cui cessa ogni uso della ragione, il suo diritto, che stabilisce e rende incontrastabile lo scetticismo, relativamente alle deduzioni, che salgono dagli effetti alle cause.

La matematica per sì lungo tempo ancora se l'era cavata, perchè Hume riteneva che le proposizioni di essa fossero tutte analitiche, cioè procedessero da una determinazione all'altra, in virtù dell'identità, e quindi secondo il principio di contraddizione (ma ciò è falso, perchè esse sono piuttosto tutte sintetiche, e benchè, p. es., la geometria non si occupi dell'esistenza delle cose, ma soltanto della loro determinazione a priori in un'intuizione possibile, pure procede benissimo come per concetti causali da una determinazione A a un'altra affatto diversa B, come tuttavia connessa necessariamente con quella). Ma quella scienza, tanto pregiata per la sua certezza apodittica, deve pure infine esser vinta dall'empirismo nei principii, per lo stesso motivo, per cui Hume, in luogo della necessità oggettiva nel concetto della causa, pose l'abitudine; e deve pure rassegnarsi, malgrado tutto il suo orgoglio, a moderare le pretese ardite, che comandavano il consenso a priori, e ad aspettar l'approvazione del valore universale delle sue proposizioni dal favore degli osserva-

tori; i quali però come testimoni non esiterebbero a confessare, che ciò, che il geometra propone come principii, essi l'hanno anche sempre osservato, e quindi, sebbene ciò non fosse necessario, pure concederebbero di poterlo attendere così in avvenire. In questo modo l'empirismo di Hume nei principii conduce inevitabilmente allo scetticismo anche rispetto alla matematica, e quindi in ogni uso teorico scientifico della ragione (poichè quest'uso appartiene o alla filosofia o alla matematica). Se l'uso ordinario della ragione (in un abbattimento così terribile come si vede accadere nei capisaldi delle cognizioni) debba cavarsela meglio, e non piuttosto sia involto ancor più irreparabilmente in questa distruzione di ogni sapere, e quindi non debba seguire dagli stessi principii uno scetticismo universale (il quale però colpirebbe soltanto i dotti), ne lascio giudicare a ciascuno.

Ora, per quel che riguarda il mio lavoro nella Critica della ragion pura, al quale invero diede occasione la dottrina scettica di Hume, ma che andò molto più avanti, e abbracciò l'intero campo della ragion pura teoretica nell'uso sintetico, e quindi anche di ciò che in genere si chiama metafisica, riguardo al dubbio del filosofo scozzese relativo al concetto di causalità io procedetti nel modo seguente. Se Hume (come avviene per altro quasi dapertutto) riteneva gli oggetti dell'esperienza per cose in se stesse e dichiarava il concetto della causa una menzogna e un'illusione, faceva benissimo, poichè delle cose in se stesse e delle loro determinazioni in quanto tali non si può vedere come, per il fatto che vien posta qualche cosa *A*, debba anche esser posta necessariamente qualche altra cosa *B*; e quindi egli non poteva per nulla ammettere una tale conoscenza a priori delle cose in se stesse. Tanto meno l'acuto uomo poteva ammettere un'origine empirica di questo concetto, poichè questa contradice affatto alla necessità della connessione, che costituisce l'essenziale del concetto di causalità; e quindi era bandito questo concetto, e gli sottentrava l'abitudine nell'osservazione del corso delle percezioni.

Ma dalle mie ricerche risultò che gli oggetti, coi quali siamo in relazione nell'esperienza, non sono punto cose in sè, ma soltanto fenomeni, e che quantunque nelle cose in se stesse non si possa affatto comprendere, anzi, sia impossibile vedere come, se è posto A, debba esser contraditorio non porre B, che è affatto diverso da A (la necessità della connessione tra A come causa e B come effetto), pure è affatto concepibile che essi come fenomeni devono essere necessariamente legati in un'esperienza in un certo modo (p. es. rispetto alla relazione di tempo) e non possono esser separati senza contraddire a quel legame, mediante il quale è possibile quest'esperienza, nella quale essi sono oggetti e sono conoscibili soltanto a noi. E così sta pure nel fatto: sicchè io potrei non solo dimostrare il concetto della causa secondo la sua realtà oggettiva relativamente agli oggetti dell'esperienza, ma anche dedurlo, come concetto a priori, a cagione della necessità della connessione che esso implica, cioè ricavare la sua possibilità dall'intelletto puro, senza origini empiriche: e così, dopo aver eliminato l'empirismo della sua origine, potevo anche togliere radicalmente la conseguenza inevitabile dell'empirismo, cioè lo scetticismo, dapprima rispetto alla scienza della natura, poi per ciò, che seguiva perfettamente dagli stessi motivi anche rispetto alla matematica, due scienze che vengon riferite agli oggetti dell'esperienza possibile; e con questo toglievo completamente il dubbio su tutto ciò che la ragion teoretica asserisce di comprendere.

Ma che avviene dell'applicazione di questa categoria della causalità (e così pure di tutte le altre; poichè senza di esse non può aver luogo nessuna conoscenza dell'esistente) alle cose, che non son oggetti dell'esperienza possibile, ma son oltre i suoi limiti? Giacchè io ho potuto dedurre la realtà oggettiva di questi concetti soltanto riguardo agli oggetti dell'esperienza possibile. Ma appunto questo, che io li ho salvati soltanto in questo caso, in cui ho dimostrato che mediante questi concetti si possono tuttavia pensare gli oggetti, benchè non si possano determinare a priori; questo è ciò

che dà loro un posto nell'intelletto puro, dal quale essi sono riferiti agli oggetti in genere (sensibili, o non sensibili). Se qualcosa manca ancora, è la condizione dell'applicazione di queste categorie, e specialmente di quella della causalità, agli oggetti, cioè l'intuizione, che, se non è data, rende impossibile l'applicazione allo scopo della conoscenza teoretica dell'oggetto, come noumeno; la quale dunque, se alcuno l'arrischia (com'è anche avvenuto nella Critica della ragion pura), viene affatto impedita, mentre tuttavia la realtà oggettiva del concetto rimane sempre e può anche essere usata pei noumeni, ma senza che si possa in minimo grado determinare questo concetto teoreticamente e così effettuare una conoscenza. Invece, che questo concetto non contenga niente d'impossibile anche in relazione a un oggetto, fu dimostrato per il fatto, che gli fu assicurato un posto nell'intelletto puro in ogni applicazione agli oggetti dei sensi; e benchè poi riferito alle cose in sè (le quali non possono essere oggetti dell'esperienza), non sia capace di nessuna determinazione per la rappresentazione di un oggetto determinato, ad uso di una conoscenza teoretica, pure esso poteva ancor sempre esser capace per un altro uso (forse per l'uso pratico) di una determinazione per l'applicazione di esso; il che non sarebbe, se, secondo Hume, questo concetto della causalità contenesse qualcosa, che fosse assolutamente impossibile a pensare.

Ora, per iscoprire questa condizione dell'applicazione del concetto menzionato ai noumeni, dobbiamo soltanto richiamare alla memoria, perchè non ci contentiamo dell'applicazione di esso agli oggetti dell'esperienza, ma desidereremmo anche adoperarlo per le cose in sè. Poichè appare tosto, che non è un fine teoretico, ma pratico, quello che ci fa una necessità di questo desiderio. Quand'anche lo effettuassimo, noi non faremmo per la speculazione nessun vero profitto nella scienza della natura e in genere relativamente agli oggetti, che ci possono esser dati in un modo qualunque, ma tutt'al più faremmo un passo avanti dal sensibilmente condizionato (in cui abbiamo già

abbastanza da fare a rimanervi e a percorrer diligentemente la catena delle cause) al soprasensibile, per completare e limitare la nostra conoscenza dal lato dei principii, laddove rimarrebbe sempre un abisso infinito fra quei limiti e ciò che conosciamo, e avremmo dato ascolto a una vana curiosità piuttosto che a un desiderio profondo di sapere.

Ma, oltre la relazione in cui l'intelletto sta con gli oggetti (nella conoscenza teoretica), esso ne ha anche una con la facoltà di desiderare, la quale perciò si chiama volontà, e volontà pura, in quanto l'intelletto puro (che in tal caso si chiama ragione) è pratico mediante la semplice rappresentazione d'una legge. La realtà oggettiva di una volontà pura, o, che è lo stesso, di una ragion pura pratica, è data nella legge morale a priori, per così dire, mediante un fatto, poichè così si può chiamare una determinazione della volontà, la quale è inevitabile, benchè non si fondi su principii empirici. Ma nel concetto di volontà è già contenuto il concetto di causalità, e quindi in quello di volontà pura il concetto di una causalità con libertà, e cioè di una causalità, che non è determinabile secondo leggi naturali, e quindi non è capace di un'intuizione empirica, come prova della sua realtà, ma però giustifica perfettamente nella legge pura pratica a priori la sua realtà oggettiva, tuttavia (com'è facile a vedere) non allo scopo dell'uso teoretico, ma semplicemente dell'uso pratico della ragione. Ora il concetto di un essere, che ha la volontà libera, è il concetto di una *causa noumenon*, e che questo concetto non contraddica a se stesso, è già stato accertato per il fatto, che il concetto di una causa come derivante interamente dall'intelletto puro, e nello stesso tempo anche accertato mediante la deduzione quanto alla sua realtà oggettiva relativamente agli oggetti in genere, e inoltre indipendente, per la sua origine, da tutte le condizioni sensibili, e quindi per sè non limitato ai fenomeni (se non quando se ne volesse fare un uso teoretico determinato), può senza dubbio essere applicato a cose come puri enti dell'intelletto. Ma, poichè a questa applicazione non può esser sottoposta nessuna intuizione, come quella che può esser sempre soltanto sensibile, così la

causa noumenon rispetto all'uso teoretico della ragione, benchè sia un concetto possibile e pensabile, tuttavia è un concetto vuoto. Ma ora io non desidero neanche conoscere teoreticamente la natura di un essere, in quanto ha una volontà pura; a me basta indicarla come tale mediante quel concetto, e quindi soltanto legare il concetto della causalità con quello della libertà (e con ciò che ne è inseparabile, la legge morale, come motivo determinante di essa), il quale diritto mi appartiene assolutamente in virtù dell'origine pura e non empirica del concetto di causa, mentre non mi credo in potere di farne alcun altro uso fuorchè in relazione alla legge morale, la quale determina la sua realtà; cioè soltanto un uso pratico.

Se io avessi tolto, con Hume, al concetto della causalità la realtà oggettiva nell'uso teoretico[1] non solo rispetto alle cose in se stesse (al soprasensibile), ma anche rispetto agli oggetti dei sensi; esso avrebbe perduto ogni significato e, come un concetto teoreticamente impossibile, sarebbe stato dichiarato affatto inutile; e poichè del niente non si può fare nessun uso, l'uso pratico di un concetto teoreticamente nullo sarebbe stato assurdo. Ma se il concetto di una causalità empiricamente incondizionata è vuoto (senza un'intuizione conveniente), esso è pur sempre possibile, e si riferisce a un oggetto indeterminato; invece di questo, tuttavia nella legge morale, e quindi nel rapporto pratico, gli vien dato un significato; e così io non ho invero alcuna intuizione, che gli determini la sua realtà oggettiva teoretica, ma esso ha nondimeno un'applicazione reale, che si manifesta in concreto nelle intenzioni, ossia nelle massime, cioè ha la realtà pratica, che può esser indicata; il che poi è sufficiente a giustificarlo anche riguardo ai noumeni.

Ma questa realtà oggettiva di un concetto puro dell'in-

---

[1] Il testo ha *praktischen* in tutte le edizioni, e il Born usa *practico*. Ma il Barni e l'Abbot considerano questo termine come errore, e sostituiscono il termine «teoretico». Il contesto sembra richiedere questa sostituzione. [*P.*]

telletto, una volta introdotta nel campo del soprasensibile, dà ormai a tutte le altre categorie, benchè sempre solo in quanto sono in unione necessaria col motivo determinante della volontà pura (colla legge morale), anche una realtà oggettiva; ma soltanto quella, che non si può applicare se non praticamente, mentre essa non ha il minimo influsso per estendere la conoscenza teoretica di questi oggetti, come cognizione della natura di essi mediante la ragion pura. Così vedremo poi anche in séguito, che le categorie si riferiscono sempre soltanto agli esseri come intelligenze, e in questi stessi soltanto alla relazione della ragione verso la volontà, quindi sempre soltanto al pratico, e oltre a ciò non si arrogano nessuna conoscenza di questi esseri; ma, d'altronde, quanto alle proprietà appartenenti al modo di rappresentarsi teoreticamente tali cose soprasensibili, e che potrebbero essere legate con esse, queste sono tutte ascritte non al sapere, sibbene soltanto al diritto (ma nel rapporto pratico alla necessità) di ammetterle e di supporle, anche dove si ammettono esseri soprasensibili (come Dio) secondo un'analogia, cioè secondo la relazione pura della ragione, di cui ci serviamo praticamente rispetto agli esseri sensibili; e così mediante l'applicazione al soprasensibile, ma soltanto nel rapporto pratico, non si dà il minimo pretesto alla ragion pura teoretica a vagare nel trascendente.

CAPITOLO II

DEL CONCETTO DI UN OGGETTO DELLA RAGION PURA PRATICA.

Per concetto della ragion pratica intendo la rappresentazione di un oggetto come effetto possibile della libertà. Essere oggetto di conoscenza pratica come tale significa dunque soltanto la relazione del volere a una azione, mediante la quale l'oggetto, o il suo contrario, sarebbe realmente effettuato; e il giudizio, se qualcosa sia o no un oggetto della ragion pura pratica, è soltanto la distinzione della possibilità o dell'impossibilità di volere quell'azione, mediante la quale, se noi avessimo il potere necessario (del che deve giudicare l'esperienza), un certo oggetto diventerebbe reale. Se l'oggetto è supposto come motivo determinante della nostra facoltà di desiderare, la possibilità fisica di esso mediante il libero uso delle nostre forze deve precedere il giudizio, se esso sia o no un oggetto della ragion pratica. Invece, se la legge a priori può esser considerata come il motivo determinante dell'azione, e perciò questa come determinata mediante la ragion pura pratica, il giudizio, se qualcosa sia o no oggetto della ragion pura pratica, è affatto indipendente dal confronto col nostro potere fisico; e la questione è soltanto, se ci sia lecito volere un'azione, la quale è diretta all'esistenza di un oggetto, posto che sia in nostro potere, e quindi la possibilità morale dell'azione deve precedere; poichè in questo caso non è l'oggetto, ma la legge della volontà il motivo determinante di essa.

I soli oggetti di una ragion pratica sono dunque il bene e il male. Col primo s'intende un oggetto necessario della facoltà di desiderare, col secondo un oggetto necessario della

facoltà di aborrire, ma tutti e due secondo un principio della ragione.

Se il concetto del bene non dev'essere derivato da una legge pratica precedente, ma piuttosto servire di base a questa, esso può essere soltanto il concetto di qualcosa, la cui esistenza promette piacere, e così determina alla produzione di esso la causalità del soggetto, cioè la facoltà di desiderare. Ora, siccome è impossibile vedere a priori quale rappresentazione sarà accompagnata da piacere, e quale, invece, da dispiacere, così spetterebbe soltanto all'esperienza stabilire ciò che sia immediatamente buono o cattivo. La proprietà del soggetto, in relazione alla quale soltanto quest'esperienza può esser posta, è il sentimento del piacere e del dispiacere, come recettività appartenente al senso interno; e così il concetto di quel che è immediatamente buono, spetterebbe soltanto a ciò, con cui è legata immediatamente la sensazione del piacere, e il concetto di quel che è assolutamente cattivo, dovrebbe soltanto essere riferito a ciò, che reca immediatamente dolore. Ma, poichè ciò è già contrario all'uso linguistico, il quale distingue il piacevole dal bene, lo spiacevole dal male, e richiede che il bene e il male siano sempre giudicati mediante la ragione, e quindi mediante concetti, che si possono comunicare universalmente, e non mediante la semplice sensazione, la quale si limita agli oggetti particolari e alla loro recettività, e tuttavia per se stessi un piacere o un dispiacere non possono essere legati immediatamente con nessuna rappresentazione di un oggetto a priori; così il filosofo, che si credesse obbligato a porre un sentimento del piacere a base del suo giudizio pratico, chiamerebbe buono ciò che è un mezzo al piacevole, e cattivo, ciò che è causa del dispiacere e del dolore; poichè il giudizio della relazione dei mezzi ai fini appartiene certamente alla ragione. Ma, quantunque soltanto la ragione sia in grado di vedere la connessione dei mezzi coi loro fini (sicchè si potrebbe anche definire la volontà per la facoltà dei fini, poichè i fini sono sempre motivi determinanti della facoltà di desiderare secondo principii), pure le massime pratiche,

che deriverebbero semplicemente come mezzi dal concetto su menzionato del bene, non conterrebbero mai come oggetto della volontà qualcosa di buono per se stesso, ma sempre soltanto di buono a qualche cosa: il bene sarebbe sempre semplicemente l'utile, e ciò, a cui è utile, dovrebbe sempre esser fuori della volontà nella sensazione. Ora, se questa, come sensazione piacevole, dovesse esser separata dal concetto del bene, allora non si darebbe in nessun luogo una cosa immediatamente buona, ma il bene dovrebbe soltanto esser cercato nei mezzi per raggiungere qualche altra cosa, cioè qualche soddisfazione.

È una vecchia formola delle Scuole: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali*, ed ha un uso spesso giusto, ma spesso anche assai nocivo alla filosofia, perchè le espressioni *boni* e *mali* contengono un equivoco, di cui è causa la povertà della lingua, secondo il quale esse sono capaci di un duplice senso e dànno quindi un senso ambiguo alle leggi pratiche, e obbligano la filosofia, che nell'uso di esse può benissimo veder la differenza di concetto nella stessa parola ma non può trovare alcuna espressione particolare, a distinzioni sottili, sulle quali non si può poi esser d'accordo, poichè la distinzione non si potè fissare immediatamente con nessuna espressione adatta [1].

La lingua tedesca ha la fortuna di possedere le espressioni, che non lasciano sfuggire questa differenza. Per ciò che i latini chiamano con una sola parola *bonum*, essa ha due concetti assai diversi, e anche due altrettanto diverse

---

[1] Inoltre, anche l'espressione *sub ratione boni* è equivoca. Poichè essa può voler dire: noi ci rappresentiamo qualcosa come buona, se e perchè la desideriamo (vogliamo); come anche: noi desideriamo qualcosa, perchè ce la rappresentiamo come buona, sicchè o è il desiderio il motivo determinante del concetto dell'oggetto come bene, o è il concetto del bene il motivo determinante del desiderio (della volontà); poichè l'espressione *sub ratione boni* nel primo caso significherebbe: noi vogliamo qualcosa coll'idea del buono, nel secondo, in séguito a quest'idea, che deve precedere la volontà come motivo determinante di essa.

espressioni. Per *bonum* essa ha *Gute* e *Wohl*; per *malum*, *Böse* e *Uebel* o *Weh* [1]: sicchè sono due giudizii assai diversi, se in un'azione consideriamo il *Gute* e il *Böse* di essa, oppure il nostro *Wohl* e il nostro *Weh (Uebel)*. Di qui segue già, che la proposizione psicologica citata è almeno ancora assai incerta, quando vien tradotta così:—noi non desideriamo niente, se non per riguardo al nostro *Wohl* o al nostro *Weh*;—invece viene espressa in modo indubitamente certo e nello stesso tempo affatto chiaramente, se è resa in quell'altro modo: —noi non vogliamo niente, secondo la guida della ragione, se non in quanto lo riteniamo *gut* o *böse*. —

Wohl o *Uebel* significano sempre soltanto una relazione al nostro stato di piacere o dispiacere, di contentezza e di dolore; e se noi perciò desideriamo un oggetto, o lo detestiamo, ciò accade solo in quanto esso vien riferito alla nostra sensibilità e al sentimento del piacere o del dispiacere che esso produce. Ma *Gute* e *Böse* significano sempre una relazione alla volontà, in quanto questa è determinata mediante la legge razionale a far di qualcosa il suo oggetto; perchè essa non è mai determinata immediatamente mediante l'oggetto e la sua rappresentazione, ma è una facoltà di farsi di una regola della ragione la causa determinante di un'azione (mediante la quale un oggetto può diventare reale). *Gute* o *Böse* sono dunque propriamente riferiti ad azioni, non allo stato sensibile della persona; e se qualcosa dovesse esser semplicemente (e sotto ogni rispetto e senz'altra condizione) *gut* o *böse* o ritenuto tale, esso sarebbe soltanto il modo d'agire, la massima della volontà, e quindi la stessa persona agente, come uomo buono o cattivo [2], ma non una cosa, che potrebbe esser chiamata tale.

Si potrebbe dunque sempre ridere dello stoico, che nei più violenti dolori artritici gridava: — Dolore, tu mi puoi ancora tormentar tanto, tuttavia io non riconoscerò mai che tu

---

[1] Questi termini tedeschi non possono esser tradotti esattamente in italiano, ma il senso ne è chiaro dal contesto. [*T.*]

[2] *guter oder böser Mensch*.

sii un male[1] (*κακόν*, *malum*)!; — eppure, egli aveva ragione. Ciò che egli sentiva, e che il suo grido accusava, era un *Uebel*; ma egli non aveva punto ragione di ammettere che per questo egli aveva un *Böses*; poichè il dolore non diminuisce minimamente il valore della sua persona, ma solo il valore del suo stato. Una sola bugia, della quale egli fosse stato conscio, avrebbe dovuto abbattere il suo animo. Ma il dolore serviva soltanto ad elevarlo, se egli era conscio di non averlo meritato con nessun'azione ingiusta e di non essersi in tal modo reso meritevole di castigo.

Ciò che noi dobbiamo chiamar *gut*, dev'essere nel giudizio di ogni uomo ragionevole un oggetto della facoltà di desiderare; e il *Böse* dev'essere agli occhi di ognuno un oggetto di avversione; e quindi per questo giudizio, oltre al senso, occorre anche la ragione. Così è della veracità in opposizione alla menzogna, della giustizia in opposizione alla violenza, ecc. Ma noi possiamo chiamare *Uebel* qualcosa che nello stesso tempo ognuno deve dichiarare *gut*, a volte mediatamente, a volte affatto immediatamente. Chi si lascia fare un'operazione chirurgica, la sente senza dubbio come un *Uebel*, ma mediante la ragione egli, e ognuno, la dichiarano *gut*. Ma, se ad alcuno, che stuzzica e inquieta volentieri la gente pacifica, una volta finalmente cápita male, ed è spedito con una buona carica di busse; questo è senza dubbio un *Uebel*, ma oguno dà a ciò la sua approvazione, e lo ritiene *gut* in sè, se anche non ne risulti niente di più; anzi quello stesso, che riceve le busse, nella sua ragione deve riconoscere, che ben gli sta, perchè in questo caso egli vede messa rigorosamente in pratica la proporzione fra il benessere e la buona condotta, che la ragione gli presenta inevitabilmente.

Senza dubbio, il giudizio della nostra ragion pratica dipende assai dal nostro *Wohl* e dal nostro *Weh*; e, per quel che riguarda la nostra natura come esseri sensibili, tutto di-

---

[1] *etwas Böses.*

pende dalla nostra felicità, se questa, come la ragione richiede principalmente, non viene giudicata secondo la sensazione transitoria, ma secondo l'influsso, che questo caso fortuito ha su tutta la nostra esistenza e sulla contentezza di questa; ma pure tutto in genere non dipende da questo. L'uomo è un essere che ha bisogni, in quanto appartiene al mondo sensibile e in quanto la sua ragione ha certamente un incarico, che non può rifiutare, da parte della sensibilità di curarsi dell'interesse di essa e di farsi delle massime pratiche riguardo alla felicità di questa vita, e, se è possibile, anche di una vita avvenire. Ma, tuttavia, egli non è così interamente un animale, da essere indifferente a tutto ciò che la ragione per se stessa dice, e da usar questa solo come strumento del suo bisogno, in quanto egli è un essere sensibile. Poichè al pregio d'essere al di sopra della semplice animalità non lo innalza certo il fatto che egli possiede la ragione, se questa gli deve servire soltanto a ciò che fa l'istinto negli animali; allora la ragione sarebbe soltanto una maniera particolare, di cui si sarebbe servita la natura per provvedere l'uomo allo stesso fine a cui ha determinato gli animali, senza determinarlo a un fine superiore. Egli dunque, secondo questa disposizione della natura a suo riguardo, abbisogna certamente della ragione per tener sempre presente il suo *Whol* e il suo *Weh*; ma egli ha la ragione anche per un fine superiore, cioè non solo per considerare anche ciò che è *gut* o *böse* in sè, e di cui può soltanto giudicare la ragion pura, affatto disinteressata dal punto di vista sensibile, ma per distinguere assolutamente questo giudizio da quello, e far di esso la condizione suprema dell'altro.

In questo giudizio del bene e del male in sè [1], a differenza di ciò che può esser chiamato tale solo relativamente al *Wohl* o all'*Uebel*, si tratta di considerare i punti seguenti. O un principio razionale vien già considerato in sè come motivo determinante della volontà, senza riguardo agli oggetti possibili della facoltà di desiderare (dunque, solo me-

---

[1] *des an sich Guten und Bösen.*

diante la forma di legge della massima); e allora quel principio è una legge pratica a priori, e la ragion pura è da ammettere come pratica per sè. Allora la legge determina immediatamente la volontà; l'azione conforme a questa legge è *gut* in se stessa, una volontà, la cui massima è sempre conforme a questa legge, è *gut* assolutamente, sotto ogni rispetto, ed è la condizione suprema di ogni bene[1]. Oppure alla massima della volontà va innanzi un motivo determinante della facoltà di desiderare, il quale suppone un oggetto di piacere o dispiacere, e quindi qualcosa che contenti o addolori, e la massima della ragione di secondar quello e di fuggir questo, determina le azioni, in quanto sono *gut* relativamente alle nostre inclinazioni, e quindi *gut* soltanto mediatamente (rispetto a un altro fine, come mezzo ad esso); e queste massime allora non possono mai chiamarsi leggi, ma tuttavia si chiamano precetti pratici razionali. Il fine stesso, la contentezza che noi cerchiamo, nell'ultimo caso non è un *Gutes*, ma un *Wohl*, non un concetto della ragione, ma un concetto empirico di un oggetto della sensazione; solo l'uso del mezzo conveniente, cioè l'azione (giacchè per questo si richiede una considerazione razionale) si dice tuttavia *gut*, non semplicemente, ma soltanto in relazione alla nostra sensibilità rispetto al suo sentimento del piacere e del dispiacere; ma la volontà, la cui massima è affetta mediante ciò, non è una volontà pura, che riguarda soltanto ciò in cui la ragion pura può esser pratica per se stessa.

Ecco ora il luogo di spiegare il paradosso del metodo di una Critica della ragion pratica: che cioè il concetto del bene e del male[2] non dev'esser determinato prima della legge morale (a cui esso in apparenza dovrebbe esser posto a base), ma soltanto (come anche qui avviene) dopo di essa e mediante essa. Cioè, se non sapessimo neanche, che il principio della moralità è una legge pura a priori che determina la volontà, pure dovremmo,

---

[1] *alles Guten.*

[2] *des Guten und Bosen.*

per non ammettere dei principii proprio per niente (*gratis*), lasciar indeterminato, almeno in principio, se la volontà abbia motivi determinanti semplicemente empirici, o anche puri a priori; poichè è contro tutte le regole fondamentali del procedimento filosofico ammetter già per risoluto ciò che si deve ancora risolvere. Posto che ora volessimo cominciare dal concetto del bene, per far derivare da esso le leggi della volontà, questo concetto di un oggetto (come buono) darebbe nello stesso tempo quest'oggetto come l'unico motivo determinante della volontà. Ora, poichè questo concetto, non avrebbe nessuna legge pratica a priori per sua regola; così la pietra di paragone del bene o del male non potrebbe consistere in altro che nella concordanza dell'oggetto col nostro sentimento del piacere o del dispiacere, e l'uso della ragione potrebbe solo consistere in questo, nel determinare questo piacere o dispiacere nella connessione completa con tutte le sensazioni della mia esistenza, e i mezzi di procurarmi l'oggetto di esso. Ora, poichè solo mediante l'esperienza si può determinare ciò che è conforme al sentimento del piacere, ma la legge pratica, secondo il dato, dovrebbe tuttavia esser fondata su questo sentimento come condizione; così sarebbe esclusa affatto la possibilità di leggi pratiche a priori; perchè si crederebbe necessario trovare prima un oggetto della volontà, il concetto del quale, come concetto di un bene [1], dovrebbe costituire il motivo determinante universale, benchè empirico, della volontà. Ma pure era necessario ricercare prima, se non vi sia anche un motivo determinante a priori della volontà (il quale non si sarebbe mai trovato se non in una legge pura pratica, e in quanto questa prescrive alle massime la semplice forma di legge senza riguardo a un oggetto). Ma, poichè si era già posto un oggetto secondo i concetti del bene e del male a base di ogni legge pratica, senza una legge precedente, e quello poteva esser pensato soltanto secondo concetti

---

[1] *als eines Guten.*

empirici, così si era già tolta prima la possibilità pur di pensare una legge pura pratica; poichè, se prima invece si fosse ricercata analiticamente questa legge, si sarebbe trovato che non è il concetto del bene, come concetto di un oggetto, a determinare e render possibile la legge morale, ma, al contrario, è la legge morale, la quale anzitutto determina e rende possibile il concetto del bene, in quanto esso merita semplicemente questo nome.

Quest'osservazione, che riguarda semplicemente il metodo delle supreme ricerche morali è importante. Essa espone in una volta la causa occasionale di tutti gli errori dei filosofi relativamente al supremo principio della morale. Poichè essi cercavano un oggetto della volontà, per far di esso la materia e il fondamento di una legge (la quale allora non dovrebbe essere immediatamente, ma mediante quell'oggetto, riferito al sentimento del piacere o del dispiacere, il motivo determinante della volontà), laddove essi avrebbero dovuto prima cercare una legge che determinasse a priori e immediatamente la volontà, e solo conforme a questa legge l'oggetto. Ora essi potevano riporre quest'oggetto del piacere, che doveva dare il concetto del bene, nella felicità, nella perfezione, nel sentimento morale [1], o nella volontà di Dio; ma il loro principio era sempre eteronomia, ed essi dovevano inevitabilmente riuscire a condizioni empiriche per una legge morale, perchè potevano chiamar buono o cattivo il loro oggetto, come motivo determinante immediato della volontà, soltanto secondo la sua relazione immediata al sentimento, il quale è sempre empirico. Soltanto una legge formale, tale cioè, che non prescriva alla ragione nient'altro che la forma della sua legislazione universale come condizione suprema delle massime, può essere a priori motivo determinante della ragion pratica. Gli antichi lasciavano vedere chiaramente quest'errore, facendo consistere interamente la loro ricerca morale

---

[1] Quasi tutte le edizioni hanno «nella legge morale». Ma sembra che si debba, con l'Hartenstein, il Barni e l'Abbot, sostituire «nel sentimento morale». [*P.*]

nella determinazione del concetto del sommo bene, e perciò di un oggetto, del quale essi pensavano di fare il motivo determinante della volontà nella legge morale: un oggetto, il quale, molto dopo, quando la legge morale è stata prima di tutto ben confermata per se stessa e giustificata come il motivo determinante immediato della volontà, può esser rappresentato come oggetto alla volontà ormai determinata a priori quanto alla sua forma; il che noi intraprenderemo nella dialettica della ragion pura pratica. I moderni, presso i quali la questione del sommo bene sembra che sia stata abbandonata, o almeno sia diventata una questione soltanto secondaria, nascondono codesto errore (come in molti altri casi) sotto parole indeterminate; tuttavia lo si vede spuntar fuori dai loro sistemi, dove allora esso riesce a ogni sorta di eteronomie della ragion pratica, donde non può mai risultare una legge morale che comandi universalmente a priori.

Ora, poichè i concetti del bene e del male, quali conseguenze della determinazione a priori della volontà, suppongono anche un principio puro pratico, e quindi una causalità della ragion pura; così essi non si riferiscono originalmente (quasi come determinazioni dell'unità sintetica del molteplice di intuizioni date in una coscienza) ad oggetti, come i concetti puri dell'intelletto, ossia le categorie della ragione usata teoreticamente, chè al contrario essi suppongono questi oggetti come dati; ma sono tutti modi di una sola categoria, cioè di quella della causalità, in quanto il motivo determinante di essi consiste nella rappresentazione razionale di una loro legge, la quale, come legge della libertà, la ragione dà a se stessa, e così si dimostra pratica a priori. Tuttavia, siccome le azioni, da una parte, invero, appartengono a una legge, che non è una legge naturale, ma una legge della libertà, e quindi riguardante il modo di procedere di esseri intelligibili, ma d'altra parte appartengono anche, come eventi del mondo sensibile, ai fenomeni; così le determinazioni di una ragion pratica potranno aver luogo soltanto in relazione ai fenomeni, e quindi certamente conforme alle categorie dell'intelletto, ma non al fine di un uso teoretico di

esso, per ricondurre il molteplice dell'intuizione (sensibile) sotto una coscienza a priori, bensì soltanto per assoggettare il molteplice dei desiderii all'unità della coscienza di una ragion pratica che comanda nella legge morale, o di una volontà pura a priori.

Queste categorie della libertà, poichè così vogliamo chiamarle, mentre quei concetti teoretici li chiamiamo categorie della natura, hanno un vantaggio evidente su queste ultime. Poichè, laddove queste sono soltanto forme del pensiero, le quali, mediante concetti universali, denotano soltanto oggetti indeterminati in genere per ogni intuizione a noi possibile, quelle invece, riferendosi alla determinazione di un libero arbitrio (al quale invero non può esser dato nessuna intuizione pienamente corrispondente; ma che ha a fondamento una legge pura pratica a priori, il che non avviene con nessun concetto dell'uso teoretico della nostra facoltà di conoscere), come concetti pratici elementari, invece della forma dell'intuizione (spazio e tempo), che non si trova nella ragione stessa, ma dev'essere ricavata d'altronde, cioè dalla sensibilità, hanno nella volontà libera, e perciò nella stessa facoltà di pensare, la forma di una volontà pura, come data per base. Onde avviene poi che, siccome in tutti i precetti della ragion pura pratica si tratta soltanto della determinazione della volontà e non delle condizioni naturali (della facoltà pratica) dell'attuazione del suo fine, così i concetti pratici a priori in relazione col principio supremo dalla libertà diventano tosto conoscenze, e non devono aspettare le intuizioni per avere un significato; e invero per questa ragione notevole, che essi stessi producono la realtà di ciò a cui si riferiscono (l'intenzione della volontà); il che non succede punto coi concetti teoretici. Solo si deve ben notare, che queste categorie riguardano soltanto la ragion pratica in genere; e così procedono nel loro ordine da quelle, che sono ancora indeterminate moralmente e condizionate sensibilmente, a quelle che, incondizionate sensibilmente, sono determinate solo mediante la legge morale.

TAVOLA DELLE CATEGORIE DELLA LIBERTÀ
RIGUARDO AI CONCETTI DEL BENE E DEL MALE

I. DELLA QUANTITÀ	II. DELLA QUALITÀ	III. DELLA RELAZIONE	IV. DELLA MODALITÀ
soggettiva, secondo massime (opinioni pratiche dell'individuo); oggettiva secondo principii (precetti); principii a priori, tanto oggettivi quanto soggettivi, della libertà (leggi).	regole pratiche dell'azione *(præceptivæ)*; regole pratiche dell' omissione *(prohibitivæ)*; regole pratiche dell' eccezione *(exceptivæ)*.	alla personalità; allo stato della persona; reciproca di una persona allo stato dell'altra.	Il lecito e l'illecito; il dovere e il contrario al dovere; dovere perfetto e dovere imperfetto.

Si vede presto, che, in questa tavola, la libertà vien considerata come una specie di causalità, la quale per altro non è soggetta a motivi determinanti empirici, rispetto alle azioni possibili mediante essa, come fenomeni nel mondo sensibile; e che quindi essa si riferisce alle categorie della loro possibilità naturale, laddove ogni categoria vien presa così universalmente, che il motivo determinante di quella causalità può anche esser supposto fuori del mondo sensibile nella libertà, come proprietà di un essere intelligibile, finchè le categorie della modalità dispongono il passaggio, ma soltanto problematicamente, dai principii pratici in genere a quelli della moralità, i quali poi possono esser esposti dommaticamente solo mediante la legge morale.

Non aggiungo nient'altro qui a spiegazione della presente tavola, perchè essa è abbastanza chiara di per sè. Una simile divisione fatta secondo principii è assai utile a ogni scienza, tanto per la saldezza quanto per la chiarezza di questa. Così, p. es., dalla tavola precedente e dal primo numero di essa si sa tosto donde si deve cominciare nelle considerazioni pratiche: dalle massime, che ognuno fonda sulle proprie inclinazioni, dai precetti, che valgono per una specie di esseri

razionali, in quanto essi convengono in certe inclinazioni; e, infine, dalla legge, che vale per tutti, astrazion fatta dalle loro inclinazioni, ecc. In questo modo si abbraccia tutto il piano di ciò che si deve fare, anzi ogni questione della filosofia pratica, che è da risolvere, e nello stesso tempo l'ordine, che è da seguire.

DELLA TIPICA DEL GIUDIZIO PURO PRATICO.

I concetti del bene e del male determinano primieramente un oggetto per la volontà. Ma essi stessi sono soggetti a una regola pratica della ragione, la quale, se è ragion pura, determina a priori la volontà relativamente al suo oggetto. Ora per decidere se un'azione, a noi possibile nel mondo sensibile, sia o no il caso soggetto alla regola, si richiede il giudizio pratico, mediante il quale quel che in una regola fu detto in modo universale *(in abstracto)*, vien applicato *in concreto* a un'azione. Ma, siccome una regola pratica della ragion pura, in primo luogo, come pratica, riguarda l'esistenza di un oggetto, e in secondo luogo, come regola pratica della ragion pura, implica la necessità rispetto all'esistenza dell'azione, e quindi è una legge pratica, e non una legge naturale mediante motivi determinanti empirici, ma una legge della libertà, secondo la quale la volontà dev'essere determinabile indipendentemente da ogni elemento empirico (solo mediante la rappresentazione di una legge in genere e della sua forma); e siccome tutti i casi che avvengono possono appartenere ad azioni possibili, ma soltanto empiriche, cioè all'esperienza e alla natura; così pare assurdo voler trovare nel mondo sensibile un caso, che, mentre come tale è sempre soltanto soggetto alla legge naturale, pure ammetta l'applicazione a se stesso di una legge della libertà, e al quale possa esser applicata l'idea soprasensibile del moralmente buono, che in esso dev'essere manifestata *in concreto*. Dunque, il giudizio della ragion pura pratica è soggetto alle stesse difficoltà che quello della ra-

gion pura teoretica; il quale ultimo però possedeva un mezzo per trarsi da queste difficoltà; e, cioè, mentre rispetto all'uso teoretico si trattava d'intuizioni, a cui potevano esser applicati i concetti puri dell'intelletto, pure tali intuizioni (benchè soltanto di oggetti dei sensi) possono esser date a priori, e quindi, per quel che riguarda la connessione del molteplice in esse, conforme a priori (come *schemi*) ai concetti puri dell'intelletto. Invece, il moralmente buono è, quanto all'oggetto, qualcosa di soprasensibile, per cui dunque non si può trovare nulla di corrispondente in nessuna intuizione sensibile; e perciò il giudizio sotto le leggi della ragion pura pratica sembra esser soggetto a difficoltà speciali, che consistono in questo, che una legge della libertà dev'esser applicata ad azioni, come ad eventi, che accadono nel mondo sensibile, e quindi appartengono come tali alla natura.

Ma nondimeno qui si apre di nuovo una prospettiva favorevole per il giudizio puro pratico. Nella sussunzione di un'azione per me possibile nel mondo sensibile sotto una *legge pura pratica*, non si tratta della possibilità dell'*azione*, come di un evento nel mondo sensibile; poichè questa possibilità è di pertinenza del giudizio intorno all'uso teoretico della ragione, secondo la legge di causalità, che è un concetto puro dell'intelletto, per cui essa ha uno *schema* nell'intuizione sensibile. La causalità fisica, ossia la condizione, alla quale questa possibilità ha luogo, appartiene ai concetti della natura, il cui schema è tracciato dall'immaginazione trascendentale. Ma qui non si tratta dello schema di un caso secondo leggi, ma dello schema (se qui è proprio questa parola) di una legge, perchè la *determinazione della volontà* (non l'azione relativamente al suo risultato) solo mediante la legge, senza un altro motivo determinante, lega il concetto della causalità a condizioni affatto diverse da quelle che costituiscono la connessione della natura.

Alla legge naturale, come legge a cui sono soggetti gli oggetti dell'intuizione sensibile, come tali, deve corrispondere uno schema, cioè un procedimento universale dell'immaginazione (di manifestare a priori ai sensi il concetto

puro dell'intelletto, che la legge determina). Ma alla legge della libertà (come legge di una causalità non condizionata punto sensibilmente), e quindi anche al concetto dell'incondizionatamente buono, non può essere sottoposta nessuna intuizione, e quindi nessuno schema per la sua applicazione *in concreto*. Quindi la legge morale non ha nessun'altra facoltà di conoscenza, che medii l'applicazione di essa agli oggetti della natura, fuorchè l'intelletto (non l'immaginazione), il quale a un'idea della ragione non può sottoporre uno schema della sensibilità, ma una legge, tale però, che può esser manifestata *in concreto* negli oggetti dei sensi, e quindi una legge naturale, ma solo quanto alla forma, come legge per il giudizio; e questa legge noi la possiamo chiamare perciò il tipo della legge morale.

La regola del giudizio sotto le leggi della ragion pura pratica è questa: — Domanda a te stesso se l'azione, che tu hai in mente, la potresti riguardare come possibile mediante la tua volontà, quando essa dovesse accadere secondo una legge della natura, della quale tu stesso fossi una parte. — Secondo questa regola, infatti, ciascuno giudica le azioni, se sono moralmente buone o cattive. Così si dice: se ognuno, quando crede di fare il proprio vantaggio, si permettesse di truffare, o si credesse in diritto di abbreviarsi la vita appena gliene venisse un disgusto assoluto, o riguardasse con indifferenza completa la miseria altrui, e anche tu appartenessi a un tal ordine di cose, vi ti troveresti bene col consenso della tua volontà? Ora ciascuno sa bene, che se egli di nascosto si permette una truffa, non per questo tutti faranno altrettanto, o se egli senz'accorgersene è freddo di cuore, tali non saranno addirittura tutti verso di lui; quindi, questo paragone delle massime delle sue azioni con una legge universale della natura non è neanche il motivo determinante della sua volontà. Ma questa legge è però un tipo del giudizio delle azioni secondo principii morali. Se la massima dell'azione non è tale da reggere al confronto colla forma di una legge naturale in genere, essa è moralmente impossibile. Così giudica anche l'intelletto più comune, poichè la legge naturale

è sempre base a tutti i suoi giudizi più consueti, anche a quelli empirici. Esso ha dunque sempre alla mano questa legge, ma nei casi in cui dev'esser giudicata la causalità della libertà, esso fa di quella legge naturale semplicemente il tipo di una legge della libertà, perchè senz'aver alla mano qualcosa, che gli possa servir d'esempio nel caso empirico, non potrebbe procurare alla legge di una ragion pura pratica l'uso nell'applicazione.

Dunque, è anche lecito usare la natura del mondo sensibile come tipo di una natura intelligibile, finchè soltanto non si trasportino in queste le intuizioni e ciò che da esse dipende, ma vi si riferisca semplicemente la forma della conformità alla legge in genere (il concetto della quale ha luogo anche nell'uso più comune della ragione, ma non può esser riconosciuto a priori in modo determinato sotto nessun altro rispetto, finchè per l'uso puro pratico della ragione). Giacchè le leggi, come tali, sotto questo rispetto sono identiche, abbiano i loro motivi determinanti donde che sia.

Del resto, poichè in ogni intelligibile non vi è assolutamente niente altro se non (mediante la legge morale) la libertà, e questa stessa solo in quanto è una supposizione inseparabile da quella legge, e inoltre tutti gli oggetti intelligibili, a cui la ragione, secondo la direzione di quella legge, ci potrebbe forse ancora condurre, a loro volta non hanno per noi nessun'altra realtà, che per lo scopo di quella legge e dell'uso della ragion pura pratica, ma questa è giustificata e anche obbligata a servirsi della natura (secondo la forma pura intelligibile di essa) come tipo del giudizio; così la presente osservazione serve ad impedire, che venga annoverato fra i concetti stessi ciò che serve semplicemente alla tipica dei concetti. Questa dunque, come tipica del giudizio, ci preserva dall'empirismo della ragion pratica, il quale pone i concetti pratici del bene e del male semplicemente nelle conseguenze dell'esperienza (nella cosiddetta felicità); e benchè la felicità e le infinite conseguenze utili di una volontà determinata mediante l'amor di sè, se l'amor di sè nello stesso tempo si faccia legge universale della natura, possa senza dubbio

servire per tipo affatto conveniente del moralmente buono, pure non è identica con questo. La stessa tipica preserva anche dal misticismo della ragion pratica, il quale di ciò, che serviva soltanto come simbolo, fa uno schema, cioè sottopone all'applicazione dei concetti morali intuizioni reali, eppure non sensibili (di un regno invisibile di Dio), e vaga nel trascendente. All'uso dei concetti morali non è atto se non il razionalismo del giudizio, il quale dalla natura sensibile non prende se non ciò che anche la ragion pura per sè può pensare, cioè la conformità alla legge, e nella natura soprasensibile non introduce nient'altro se non ciò che al contrario si può manifestar realmente mediante le azioni nel mondo sensibile secondo la regola formale di una legge naturale in genere. Invece, è molto più importante e da raccomandare preservarsi dall'empirismo della ragion pratica, perchè il misticismo comporta nondimeno ancora la purezza e la sublimità della legge morale, e inoltre non è già naturale e proporzionato al modo ordinario di pensare il tendere la propria immaginazione fino alle intuizioni soprasensibili, perciò da questo lato il pericolo non è così universale; mentre invece l'empirismo estirpa sino alla radice la moralità nelle intenzioni (nelle quali tuttavia, e non semplicemente nelle azioni, consiste l'alto valore, che l'umanità si può e si deve procurare mediante la moralità), e al dovere sostituisce qualcosa di affatto diverso, cioè un interesse empirico, con cui le inclinazioni in genere entrano in rapporto fra di loro; inoltre, l'empirismo, appunto per ciò che è unito con tutte le inclinazioni, le quali (qualunque forma esse prendano), se vengono innalzate alla dignità di principio pratico supremo, degradano l'umanità, e perchè queste sono così favorevoli al modo di sentire di tutti, per tale ragione è molto più pericoloso di ogni entusiasmo mistico, che non può mai costituire una condizione durevole di molti uomini.

CAPITOLO III

Dei moventi[1] della ragion pura pratica.

L'essenziale di ogni valore morale delle azioni dipende da questo: che la legge morale determini immediatamente la volontà. Se la determinazione della volontà avviene bensì conforme alla legge morale, ma solo mediante un sentimento di qualunque specie, che si deve presupporre, perchè esso diventi un motivo determinante sufficiente della volontà, se quindi l'azione non avviene per la legge; l'azione conterrà bensì la legalità, ma non la moralità. Ora, se per movente *(elater animi)* viene inteso il motivo determinante soggettivo della volontà di un essere, la cui ragione, già per sua natura, non è conforme necessariamente alla legge oggettiva, ne seguirà anzitutto: che non si può punto attribuire un movente alla volontà divina, ma che il movente della volontà umana (e di ogni essere razionale creato) non può esser mai altro che la legge morale; e quindi il motivo determinante oggettivo dev'esser sempre e nello stesso tempo il solo motivo determinante soggettivamente sufficiente dell'azione, se questa non deve osservare soltanto la lettera della legge, senza contenerne lo spirito[2].

Siccome dunque per lo scopo della legge morale, e per procurare ad essa l'influsso sulla volontà, non si deve cercare nessun altro movente, onde si possa far senza di quello della legge morale, perchè tutto ciò produrrebbe una mera ipocrisia senza consistenza, ed è pericoloso anche solo

---

[1] *Triebfedern*, molle, impulsi, motivi. [*T.*]

[2] Di ogni azione conforme alla legge, che pure non è fatta per la legge, si può dire, che è moralmente buona soltanto secondo la lettera, ma non secondo lo spirito (l'intenzione).

accanto alla legge morale far cooperare qualche altro movente (come quello del vantaggio), così non rimane, che determinare accuratamente in che modo la legge morale diventi movente, e ciò che avviene, quando essa è tale, nella facoltà di desiderare, come effetto di quel motivo determinante su questa facoltà. Poichè, come una legge possa esser per sè e immediatamente motivo determinante della volontà (il che è pure l'essenziale di ogni moralità), questo è un problema insolubile per la ragione umana e identico con questo: come sia possibile una volontà libera. Dunque, noi avremo la dimostrazione a priori, non la ragione, per cui la legge morale ha in sè un movente, ma ciò che essa, in quanto tale, opera nell'anima (o, meglio, deve operare).

L'essenziale di ogni determinazione della volontà mediante la legge morale è: che essa come volontà libera, e quindi non solo senza il concorso degl'impulsi sensibili, ma anche coll'esclusione di tutti questi impulsi, e con danno di tutte le inclinazioni, in quanto potessero esser contrarie a quella legge, venga determinata solo mediante la legge. In questo senso l'effetto della legge morale come movente è dunque soltanto negativo, e come tale questo movente può esser conosciuto a priori. Invero, ogni inclinazione e ogni impulso sensibile sono fondati sul sentimento, e l'effetto negativo sul sentimento (mediante il danno che avviene alle inclinazioni) è anche sentimento. Quindi possiamo vedere a priori che la legge morale, come motivo determinante della volontà, perchè reca danno a tutte le nostre inclinazioni, deve produrre un sentimento, che può esser chiamato dolore; e qui ora abbiamo il primo, e forse anche l'unico caso, nel quale coi concetti a priori possiamo determinare la relazione di una conoscenza (qui è conoscenza di una ragion pura pratica) al sentimento del piacere o del dispiacere. Tutte le inclinazioni insieme (che possono anche venire ridotte in un sistema passabile, e la soddisfazione delle quali in questo caso si chiama felicità) costituiscono l'egoismo *(solipsismus)*. Questo è o l'egoismo dell'amore di sè, di una benevolenza verso se stesso *(philautia)* che supera tutto, o l'egoismo

della compiacenza di se stesso *(arrogantia)*. Quello si chiama particolarmente amor di sè, questo presunzione. La ragion pura pratica reca semplicemente danno all'amor proprio, limitandolo solamente, come naturale e desto in noi ancor prima della legge morale, alla condizione dell'accordo con questa legge; poichè esso allora vien chiamato amor razionale di sè. Ma la ragion pura pratica abbatte completamente la presunzione, in quanto tutte le pretese della stima di sè, le quali precedono l'accordo colla legge morale, sono vane e senza alcun diritto, e in quanto appunto la certezza di un'intenzione, che s'accorda colla legge morale, è la prima condizione di ogni valore della persona (come presto spiegheremo meglio), e ogni pretesa prima di essa è falsa e contraria alla legge. Ora la tendenza alla stima di sè appartiene alle inclinazioni, a cui la legge morale reca danno, in quanto quella stima si fonda soltanto sulla moralità. Dunque, la legge morale abbatte la presunzione. Ma siccome questa legge è qualcosa di positivo in sè, cioè la forma di una causalità intellettuale, cioè della libertà, così, quando in opposizione al contrario soggettivo, cioè alle inclinazioni in noi, indebolisce la presunzione, essa è nello stesso tempo un oggetto del rispetto; e quando l'abbatte completamente, cioè l'umilia, è un obbietto del massimo rispetto, e quindi anche la base di un sentimento positivo, che non è di origine empirica, ma vien conosciuto a priori. Dunque, il rispetto alla legge morale è un sentimento, che vien prodotto mediante un principio intellettuale; e questo sentimento è il solo, che noi conosciamo affatto a priori, e di cui possiamo vedere la necessità.

Nel capitolo precedente abbiamo visto, che tutto ciò che si presenta come oggetto della volontà prima della legge morale, vien escluso dai motivi determinanti della volontà, che abbiamo chiamati il bene incondizionato, mediante questa stessa legge, come la condizione suprema della ragion pratica, e che la semplice forma pratica, che consiste nell'attitudine delle massime alla legislazione universale, determina anzitutto ciò che è in sè e assolutamente buono, e fonda la

massima di una volontà pura, che è buona sotto ogni rispetto. Ma noi troviamo così fatta la nostra natura di esseri sensibili, che la materia della facoltà di desiderare (oggetti dell'inclinazione, della speranza e del timore) s'impone innanzi tutto, e il nostro io patologicamente determinabile, benchè mediante le sue massime sia affatto incapace alla legislazione universale, tuttavia, come se costituisse tutto il nostro io, s'è sforzato di far valere le sue pretese, come le prime e originali. Questa tendenza a far di se stesso, secondo i motivi determinanti soggettivi del proprio libero arbitrio, il motivo determinante oggettivo della volontà in genere, si può chiamare l'amore di sè; il quale, se si fa legislativo e principio pratico incondizionato, si può chiamare presunzione. Ora la legge morale, la quale soltanto è veramente (cioè sotto ogni rispetto) oggettiva, esclude completamente l'influsso dell'amor di sè sul principio pratico supremo, e reca un danno infinito alla presunzione, la quale prescrive come leggi le condizioni soggettive dell'amor proprio. Ora ciò che reca danno alla nostra presunzione nel nostro proprio giudizio, umilia. Dunque, la legge morale umilia inevitabilmente ogni uomo, quando esso paragona con quella legge la tendenza sensibile della sua natura. Quello, la cui rappresentazione, come motivo determinante della nostra volontà, ci umilia nella nostra coscienza, eccita, in quanto è positivo ed è motivo determinante, il rispetto verso di sè. Dunque, la legge morale è anche soggettivamente un motivo di rispetto. Ora, siccome tutto ciò, che si trova nell'amor di sè, appartiene all'inclinazione, ma ogni inclinazione si fonda su sentimenti, e quindi ciò che reca danno a tutte le inclinazioni riunite nell'amore di sè, appunto perciò ha necessariamente un influsso sul sentimento; così comprendiamo come sia possibile vedere a priori, che la legge morale, escludendo da ogni partecipazione alla suprema legislazione le inclinazioni e la tendenza a far di esse la condizione pratica suprema, cioè l'amor di sè, può esercitare sul sentimento un effetto, che da una parte è semplicemente negativo, e dall'altra parte, relativamente al principio limitativo

della ragion pura pratica, è positivo, e per cui non si può affatto ammettere col nome di sentimento pratico o morale una specie particolare di sentimento, che preceda la legge morale e che le sia di base.

L'effetto negativo sul sentimento (del dispiacere) è, come ogni influsso su di esso, e come ogni sentimento in genere, patologico. Ma come effetto della coscienza della legge morale, e quindi in relazione a una causa intelligibile, cioè al soggetto della ragion pura pratica, come legislatrice suprema, questo sentimento di un soggetto razionale affetto da inclinazioni si chiama bensì umiliazione (disprezzo intellettuale), ma in relazione al principio positivo di questa umiliazione, alla legge, si chiama anche rispetto alla legge. Per la quale legge non v'è punto nessun sentimento; ma nel giudizio della ragione, quando la legge toglie di mezzo l'ostacolo, il togliere un impedimento vien tenuto in ugual conto di un'azione[1] positiva della causalità. Perciò questo sentimento si può anche chiamare un sentimento di rispetto alla legge morale; ma per tutt'e due queste ragioni riunite un sentimento morale.

Dunque, la legge morale, com'è il motivo determinante formale dell'azione, mediante la ragion pura pratica; com'è anche invero il motivo determinante materiale, ma soltanto oggettivo, degli oggetti dell'azione chiamati bene e male; così è anche il motivo determinante soggettivo, cioè il movente a quest'azione, poichè essa ha un influsso sulla moralità del soggetto e produce un sentimento che è favorevole all'influsso della legge sulla volontà. Qui non precede nessun sentimento nel soggetto, che fosse disposto alla moralità. Invero ciò è impossibile, perchè ogni sentimento è sensibile; ma il movente dell'intenzione morale dev'esser libero da ogni condizione sensibile. Piuttosto il sentimento sensibile, ciò che è a fondamento di tutte le nostre inclinazioni, è bensì la condizione di quella sensazione, che chiamiamo

---

[1] *Beförderung*, promovimento. (*T.*)

rispetto, ma la causa della determinazione di quel sentimento risiede nella ragion pura pratica, e perciò questa sensazione, per la sua origine, non si deve chiamare patologica, ma prodotta praticamente; poichè per il fatto, che la rappresentazione della legge morale sopprime l'effetto all'amor di sè e l'illusione alla presunzione, essa diminuisce l'ostacolo alla ragion pura pratica, e nel giudizio della ragione vien prodotta la rappresentazione della superiorità della sua legge oggettiva sugl'impulsi della sensibilità, e quindi è aumentato relativamente il peso della legge (sopra una volontà affetta mediante la sensibilità) col togliere il contrappeso. E così il rispetto alla legge non è un movente alla moralità, ma è la stessa moralità, considerata soggettivamente come movente, poichè la ragion pura pratica, per il fatto che essa abbatte ogni pretesa dell'amor di sè in contrasto con essa, conferisce autorità alla legge, la quale soltanto ha ora l'influsso. A questo riguardo è da osservare che, come il rispetto è un'azione sul sentimento, e quindi sulla sensibilità di un essere razionale, ciò suppone questa sensibilità, e quindi anche la finitezza degli esseri a cui la legge morale impone rispetto; e che a un essere supremo, oppure a un essere libero da ogni sensibilità, e al quale perciò la sensibilità non possa essere un ostacolo per la ragion pratica, non può esser attribuito il rispetto alla legge.

Questo sentimento (col nome di morale) è, dunque, prodotto soltanto dalla ragione. Esso non serve al giudizio delle azioni, nè a fondare la legge morale oggettiva, bensì semplicemente come movente a far in sè di questa legge la massima. Ma con che nome si potrebbe chiamare più convenientemente questo sentimento singolare, il quale non può esser messo a confronto con nessun sentimento patologico? Esso è d'una natura così caratteristica, che sembra stare soltanto a disposizione della ragione e precisamente della ragion pura pratica.

Il rispetto si riferisce sempre soltanto alle persone, non mai alle cose. Le cose possono far nascere in noi la propensione; e, se sono animali (p. es., cavalli, cani, ecc.) perfino l'amore, o anche la paura, come il mare, un vulcano,

una bestia feroce, ma non mai il rispetto. Qualcosa, che s'avvicina già di più a questo sentimento, è l'ammirazione; e questa, come affezione, cioè lo stupore, può anche riferirsi a cose, p. es., le montagne altissime, la grandezza, la moltitudine, la distanza dei corpi celesti, la forza e la velocità di tanti animali, ecc. Ma tutto ciò non è rispetto. Un uomo può essere per me oggetto d'amore, di paura, o d'ammirazione fino allo stupore, e con tutto questo, può non essere oggetto di rispetto. Il suo umore faceto, il suo coraggio e la sua forza, la sua potenza, per il grado che egli ha tra gli altri uomini, possono ispirarmi tali sentimenti; ma manca ancor sempre il rispetto interno verso di lui. Fontenelle[1] dice: A un gran signore io m'inchino, ma il mio spirito non s'inchina. Io posso aggiungere: a un uomo di umile condizione e del popolo, nel quale io veda un'integrità di carattere a un grado che non sento in me stesso, il mio spirito s'inchina, voglia io o no, e per quanto io vada colla testa alta, per non lasciargli dimenticare la mia superiorità. Perchè ciò? Il suo esempio mi presenta una legge, che abbatte la mia presunzione, quando paragono questa legge col mio modo di procedere e vedo dimostrata col fatto l'osservanza di questa legge, e quindi la possibilità di eseguirla. Ora io posso esser conscio di aver anch'io un tale grado d'integrità, e, tuttavia, il rispetto rimane. Poichè, siccome nell'uomo ogni bene è sempre imperfetto, la legge, resa evidente mediante un esempio, abbatte pur sempre la mia superbia, perchè quell'uomo, che io vedo avanti a me, — essendo l'imperfezione, che può tuttavia essere in lui, non così nota a me come la mia, — mi appare in una luce più pura, e mi serve di misura. Il rispetto è un tributo, che, volere o non volere, non possiamo negare al merito; possiamo magari non lasciarlo apparire esteriormente, ma non possiamo impedire di sentirlo interiormente.

---

[1] Bernardo Fontenelle (1657-1757), volgarizzatore delle dottrine astronomiche di Copernico e di Cartesio, autore di arguti aforismi ed epigrammi. (*T.*)

Il rispetto è sì poco un sentimento di piacere, che solo mal volentieri vi si cede riguardo a un uomo. Si va in cerca di qualcosa, che ce ne possa alleviare il peso, di qualche difetto, per compensarci dell'umiliazione, che proviamo a causa d'un tale esempio. Anche i morti, specialmente se il loro esempio paia inimitabile, non sono sempre al sicuro da questa critica. Perfino la legge morale, nella sua solenne maestà, è esposta a questo sforzo di difendersi dal rispetto. Credete forse che si debba attribuire ad altra causa il desiderio di abbassare alla nostra inclinazione familiare la legge morale, e che facciamo ogni sforzo per ridurre questa legge al gradito precetto del nostro interesse ben inteso, per altre ragioni, che per liberarci dal rispetto spaventevole, che ci mostra così severamente la nostra indegnità? Nondimeno in questo rispetto vi è anche, d'altra parte, sì poco dispiacere, che una volta che si sia smessa la presunzione e che si sia concesso a quel rispetto un influsso pratico, non ci si può saziare di mirar la maestà di questa legge, e l'anima crede di elevarsi nella stessa misura, che vede elevata al di sopra di sè e della sua fragile natura la legge santa. Invero, grandi talenti e un'attività proporzionata ad essi possono anche produrre il rispetto, o un sentimento analogo; è anche affatto conveniente dedicarvi il rispetto, e sembra che in questo caso l'ammirazione sia identica con quel sentimento. Ma, se si guarda più da vicino, si vedrà che, siccome rimane sempre incerto quanta parte abbia nell'abilità il talento innato e quanta la coltura mediante l'applicazione propria, la ragione ci presenta l'abilità come frutto probabilmente della coltura, e quindi come merito, che diminuisce notevolmente la nostra presunzione, e ce ne fa rimproveri, o c'impone di seguire un tale esempio nel modo per noi conveniente. Non è dunque semplice ammirazione questo rispetto, che manifestiamo a una tale persona (propriamente alla legge, che il suo esempio ci manifesta); il che è confermato anche dal fatto, che il volgo dei dilettanti, se crede d'essere stato in qualche modo informato del lato cattivo del carattere d'un tale uomo (come, per esem-

pio, di Voltaire) cessa da ogni rispetto verso di lui; ma il vero dotto sente ancor sempre il rispetto almeno dal punto di vista del suo talento, perchè egli stesso è impegnato in un'occupazione e in uno stato, che in certo modo gli fanno una legge d'imitare quell'uomo.

Il rispetto alla legge morale è, dunque, l'unico e insieme indubitato movente morale, come pure questo sentimento non si applica a nessun oggetto per altro motivo che per questo. Anzitutto la legge morale determina oggettivamente e immediatamente la volontà nel giudizio della ragione; ma la libertà, la cui causalità è determinata solo dalla legge, consiste precisamente in ciò, che essa limita tutte le inclinazioni, e quindi anche la stima della persona, alla condizione dell'osservanza della sua legge pura. Ora, questa limitazione ha un effetto sul sentimento, e produce una sensazione di dispiacere, che può essere conosciuta a priori per la legge morale. Ma siccome questo è un effetto semplicemente *negativo*, che, come derivato dall'influsso di una ragion pura pratica, reca danno specialmente all'attività del soggetto, in quanto le inclinazioni sono i motivi determinanti di esso, e quindi all'opinione, che esso si fa del suo valore personale, (il quale, se non è in accordo con la legge morale, vien ridotto a niente), così l'effetto di questa legge sul sentimento è semplicemente un'umiliazione, che noi quindi conosciamo bensì a priori, ma in cui non possiamo conoscere la forza della legge pura pratica come movente, ma soltanto la resistenza ai moventi della sensibilità. Ma, poichè la stessa legge, oggettivamente, cioè nella rappresentazione della ragion pura, è un motivo determinante immediato della volontà, e perciò quest'umiliazione avviene solo relativamente alla purezza della legge, così l'abbassamento delle pretese della stima morale di sè, cioè l'umiliazione del lato sensibile, è un'elevazione della stima morale, cioè pratica, della legge stessa dal lato intellettuale; in una parola, è il rispetto alla legge, e quindi anche un sentimento positivo, quanto alla sua causa intellettuale, il quale vien conosciuto a priori. Infatti ogni diminuzione degli ostacoli di un'attività è agevolazione di

quest'attività stessa. Ma il riconoscimento della legge morale è la coscienza di un'attività della ragion pratica per principii oggettivi, che non manifesta il suo effetto in azioni, semplicemente perchè cause soggettive (patologiche) lo impediscono. Dunque, il rispetto alla legge morale dev'esser considerato anche come un effetto positivo, ma indiretto, di essa sul sentimento, in quanto essa indebolisce l'influsso contrario delle inclinazioni mediante l'umiliazione della presunzione, e quindi come principio soggettivo dell'attività, cioè come movente all'osservanza di questa legge, e come principio di massime di un modo di vivere conforme ad essa. Dal concetto di un movente deriva quello di un interesse; il quale non è mai attribuito ad altro essere che a quello che ha la ragione, e significa un movente della volontà, in quanto è rappresentato mediante la ragione. Siccome la legge stessa dev'essere il movente in una volontà moralmente buona, così l'interesse morale è un interesse puro e libero dai sensi, e della semplice ragion pratica. Sul concetto di interesse si fonda anche quello di massima. Questa è dunque veramente morale solo quando si fonda sul semplice interesse che si prende all'osservanza della legge. Ma tutti e tre i concetti, quello di movente, quello di interesse e quello di massima, possono esser applicati soltanto agli esseri finiti. Poichè essi suppongono tutti una limitatezza della natura di un essere, in cui la natura soggettiva del suo libero arbitrio non si accorda da sè colla legge oggettiva di una ragion pratica; suppongono un bisogno di essere stimolati in qualche modo all'attività, perchè un ostacolo interno si oppone ad essa. Perciò non possono esser applicati alla volontà divina.

Vi è dunque qualcosa di particolare nella stima illimitata della legge morale pura, scevra da ogni utile, come ce la presenta alla nostra osservanza la ragion pratica, la cui voce fa tremare anche il malfattore più audace, e l'obbliga a nascondersi al suo aspetto: sicchè non c'è da meravigliarsi di trovar impenetrabile per la ragione speculativa quest'influsso di un'idea semplicemente intellettuale sul sen-

timento e di doversi contentare di questo, che si può ancora conoscere a priori, che un tale sentimento è indivisibilmente legato colla rappresentazione della legge morale in ogni essere razionale finito. Se questo sentimento di rispetto fosse patologico, e perciò sentimento di piacere fondato sul senso interno, sarebbe inutile scoprire un legame di questo rispetto con una qualche idea a priori. Ma esso è un sentimento, che si riferisce semplicemente alla pratica, e invero dipende dalla rappresentazione di una legge solo quanto alla sua forma, non per qualche oggetto di questa legge, e quindi non può esser ascritto nè al piacere, nè al dolore: eppure produce un interesse all'osservanza di questa legge che noi chiamiamo l'interesse morale; come poi anche la capacità di prendere un tale interesse alla legge (ossia il rispetto alla legge morale stessa) è propriamente il sentimento morale.

Ora la coscienza di un assoggettamento libero della volontà alla legge, legata tuttavia con una violenza inevitabile, che vien fatta a tutte le inclinazioni, ma solo mediante la propria ragione, è il rispetto alla legge. La legge, che esige, e anche ispira, questo rispetto non è, come si vede, altra legge che la legge morale (poichè nessun'altra esclude tutte le inclinazioni dall'immediatezza del loro influsso sulla volontà). L'azione, che, secondo questa legge, con esclusione di tutti i motivi determinanti che derivano dall'inclinazione, è oggettivamente pratica, si chiama dovere; il quale, per questa esclusione, contiene nel suo concetto una costrizione pratica, cioè una determinazione alle azioni, per quanto malvolentieri esse avvengano. Il sentimento, che deriva dalla coscienza di questa costrizione, non è patologico, come un sentimento che fosse prodotto da un oggetto dei sensi, ma è soltanto pratico, cioè possibile per una determinazione precedente (oggettiva) della volontà e per la causalità della ragione. Esso dunque, come assoggettamento a una legge, cioè come comando (che significa violenza per un soggetto affetto sensibilmente) non contiene nessun piacere, anzi, in questo senso, piuttosto dispiacere per l'azione in sè. Ma invece,

siccome questa violenza viene esercitata solo mediante la legislazione della propria ragione, esso contiene anche l'elevazione, e l'effetto soggettivo sul sentimento, in quanto la ragion pura pratica ne è la sola causa; si può quindi chiamare semplicemente approvazione di sè relativamente all'elevazione, poichè ci si riconosce determinati a ciò senza un interesse, solo mediante la legge, e si viene a conoscenza ormai di un interesse affatto diverso, e per ciò stesso prodotto soggettivamente, il quale è puramente pratico e libero, che un'inclinazione non ci consiglia di prendere a un'azione conforme al dovere, ma che la ragione con la legge pratica comanda semplicemente ed anche produce realmente, ma perciò porta un nome affatto speciale, cioè quello di rispetto.

Il concetto del dovere richiede dunque nell'azione, oggettivamente, l'accordo colla legge, ma nella massima di essa, soggettivamente, il rispetto alla legge, come il solo modo di determinazione della volontà mediante la legge. E in ciò consiste la differenza fra la coscienza di aver agito conformemente al dovere e quella d'aver agito per il dovere, cioè pel rispetto alla legge, di cui il primo caso (la legalità) è anche possibile, se semplicemente le inclinazioni fossero state i motivi determinanti della volontà, ma il secondo caso (la moralità), il valore morale, dev'esser posto soltanto in ciò, che l'azione avvenga pel dovere, cioè semplicemente per la legge [1].

In tutti i giudizi morali è della più grande importanza far attenzione con somma diligenza al principio soggettivo di tutte le massime, affinchè ogni moralità delle azioni venga

[1] Se si esamina accuratamente il concetto del rispetto alle persone, come già fu esposto, si vede che esso si fonda sempre sulla coscienza di un dovere, che un esempio ci presenta, e che quindi il rispetto non può mai avere se non un fondamento morale, e che è cosa assai buona, anzi, dal punto di vista psicologico, assai utile alla conoscenza degli uomini, far attenzione, dovunque usiamo quest'espressione, al riguardo segreto e degno di ammirazione, ma tuttavia frequente, che l'uomo ha nei suoi giudizi alla legge morale.

posta nella necessità di queste pel dovere e pel rispetto alla legge, non per amore o per propensione a ciò che le azioni devono produrre. Per gli uomini e per tutti gli esseri razionali creati la necessità morale è una costrizione, cioè un obbligo; e ogni azione fondata su di essa si deve immaginare come dovere, ma non come un modo di procedere, che già ci piace, o può diventarci piacevole. Proprio come se noi, senza il rispetto alla legge, che è legato col timore o almeno coll'apprensione per la trasgressione, potessimo da noi, come la divinità, che è superiore a ogni dipendenza, quasi per un accordo, divenuto naturale per noi e che non debba mai esser turbato, della volontà colla legge pura morale (la quale perciò, giacchè non potremmo mai tentare di esserle infedeli, potrebbe bene infine cessar di essere un comando per noi) venire in possesso di una santità della volontà.

Vale a dire, la legge morale è per la volontà di un essere perfettissimo una legge della santità; ma per la volontà di ogni essere finito razionale è una legge del dovere, della costrizione morale e della determinazione delle azioni di essa pel rispetto a questa legge e per ossequio al dovere. Non si deve prendere per movente un altro principio soggettivo; perocchè altrimenti l'azione può bensì avvenire come la prescrive la legge, ma, essendo essa conforme sì al dovere, ma senza avvenire pel dovere, l'intenzione di essa non è morale; ed in questa legislazione si tratta tuttavia propriamente dell'intenzione morale.

È cosa molto bella far del bene agli uomini per loro amore e per affettuosa benevolenza, oppure esser giusti per amore dell'ordine; ma questa non è ancora la vera massima morale del nostro modo di procedere, conforme alla nostra condizione, tra esseri razionali, come uomini, quando pretendiamo, quasi soldati volontari, con superbia chimerica, di non curarci del pensiero del dovere e, come indipendenti dal comando, voler fare soltanto per proprio piacere quello, per cui non ci sarebbe necessario alcun comando. Noi stiamo sotto una disciplina della ragione, e in tutte le nostre mas-

sime dell'assoggettamento ad essa non dobbiamo dimenticare di non toglierle niente o di diminuire con un errore egoistico l'autorità della legge (quantunque l'autorità gliela dia la nostra ragione), ponendo il motivo determinante della nostra volontà, benchè conforme al dovere, pure in qualche altra cosa, che nella legge stessa, e nel rispetto a questa legge. Dovere e obbligo sono le denominazioni, che dobbiamo dare soltanto alla nostra relazione verso la legge morale. Noi siamo bensì membri legislativi di un regno dei costumi possibile mediante la libertà, rappresentato a noi dalla ragion pratica come oggetto di rispetto; ma nello stesso tempo siamo i sudditi, non il sovrano di esso, e il disconoscere il nostro grado inferiore, di creature, e il rifiuto presuntuoso dell'autorità della legge santa, è già una infedeltà alla legge secondo lo spirito, quand'anche se ne osservi la lettura.

Ma con ciò s'accorda benissimo la possibilità di un comandamento come questo: Ama Dio sopra ogni cosa e il prossimo tuo come te stesso[1]. Poichè come comandamento esige il rispetto a una legge, che comanda l'amore, e non lascia alla scelta arbitraria il farci di quest'amore un principio. Ma l'amore di Dio come inclinazione (amore patologico) è impossibile; perchè Dio non è un oggetto dei sensi. Un simile amore è bensì possibile verso gli uomini, ma non può esser comandato; poichè non è in potere di nessun uomo amare qualcuno semplicemente per precetto. Dunque, è semplicemente l'amore pratico che viene inteso in quel nucleo di tutte le leggi. Amare Dio, in questo senso, vuol dire eseguire volentieri i suoi comandamenti, amare il prossimo vuol dire metter in pratica volentieri tutti i doveri verso di esso. Ma il comandamento, che fa di ciò una regola, può anche non comandare di aver quest'intenzione nelle azioni conformi al dovere, ma soltanto di aspirarvi.

---

[1] Con questa legge è in forte contrasto il principio della propria felicità, di cui alcuni vogliono fare il principio supremo della moralità. Questo sonerebbe così: Ama te stesso sopra ogni cosa, ma Dio e il prossimo tuo per amor di te stesso.

Infatti un comandamento di fare qualcosa volentieri è in sè contradittorio, perchè, se sappiamo già da noi medesimi ciò che dobbiamo fare, se inoltre avessimo coscienza di farlo volentieri, un comandamento a questo riguardo sarebbe affatto inutile, e se noi lo facessimo bensì, ma non volentieri, e soltanto per rispetto alla legge, un comandamento, che fa di questo rispetto il movente della massima, agirebbe affatto in senso contrario all'intenzione comandata. Quella legge di tutte le leggi presenta dunque, come tutti i precetti morali del Vangelo, l'intenzione morale nella sua intera perfezione, come un ideale di santità non raggiungibile da nessuna creatura, e che tuttavia è l'esemplare, a cui dobbiamo procurare di avvicinarci e adeguarci in un progresso ininterrotto, ma infinito. Cioè, se una creatura razionale potesse mai venire ad adempiere affatto volentieri tutte le leggi morali, ciò vorrebbe dire, che in essa non si troverebbe neanche una volta la possibilità di un appetito, che la eccitasse alla trasgressione di quelle leggi; poichè il vincere un tale appetito costa sempre un sacrificio al soggetto, quindi abbisogna di violenza su di sè, cioè di costrizione interna, il che non si fa del tutto volentieri. Ma a questo grado di intenzione morale una creatura non può mai pervenire. Poichè, essendo una creatura, e quindi sempre dipendente rispetto a ciò che essa richiede per la perfetta contentezza del suo stato, essa non può essere mai affatto libera da appetiti e inclinazioni; le quali, dipendono da cause fisiche, non s'accordano da sè colla legge morale, che ha tutt'altre origini, e quindi rendono sempre necessario fondare riguardo ad essa l'intenzione delle proprie massime sulla costrizione morale; non già sulla sommissione volenterosa, ma sul rispetto, che richiede l'osservanza della legge, benchè essa avvenga mal volentieri; non già sull'amore, che non teme nessuna esitazione interna della volontà riguardo alla legge, ma tuttavia facendo di quest'ultimo, cioè del semplice amore alla legge (poichè allora questa cesserebbe di essere un comandamento, e la moralità, che allora si cambierebbe soggettivamente in santità, cesserebbe di essere virtù) lo scopo

permanente, benchè irraggiungibile, dei proprii sforzi. Poichè in ciò, che stimiamo altamente, ma pure (per la coscienza della nostra debolezza) temiamo, il timore rispettoso, mediante la maggior facilità di soddisfare a questo, si cambia in propensione, e il rispetto in amore; ciò almeno sarebbe la perfezione di un'intenzione consacrata alla legge, se mai fosse possibile ad una creatura di raggiungerla.

Questa considerazione ha non tanto per iscopo di ridurre in concetti chiari il comandamento evangelico citato in vista del fanatismo religioso riguardo all'amore di Dio, ma di determinar esattamente l'intenzione morale, anche immediatamente riguardo ai doveri verso gli uomini, e di opporsi a un fanatismo semplicemente morale, che infetta molte menti, o se è possibile, prevenirlo. Il grado morale, a cui l'uomo (secondo ogni nostra cognizione, anche a ogni creatura razionale) si trova, è il rispetto alla legge morale. La intenzione, che gli è imposta di osservare questa legge, è di osservarla per dovere, non per propensione arbitraria e neanche magari per uno sforzo non comandato, ma intrapreso volentieri da lui stesso; e il suo stato morale, in cui esso si può sempre trovare, è la virtù, cioè l'intenzione morale in lotta, e non la santità nel creduto possesso di una purezza perfetta delle intenzioni della volontà. A un semplice fanatismo morale e a un aumento di presunzione vengono disposti gli animi mediante l'incitamento ad azioni, dichiarate più nobili, più sublimi e più magnanime; onde essi son posti nell'illusione, come se non fosse il dovere, cioè il rispetto alla legge, della quale, se pure non volentieri, debbano sopportare il giogo (giogo tuttavia, dolce, perchè ce l'impone la ragione stessa), ciò che costituisce il motivo determinante delle loro azioni, e ciò che li umilia ancor sempre, quando essi lo osservano (gli obbediscono); e come se da essi si attendessero quelle azioni, non per dovere, ma come puro merito. Poichè non solo essi mediante l'imitazione di tali fatti, cioè per tale principio, non avrebbero soddisfatto minimamente allo spirito della legge, il quale consiste nella sommissione dell'intenzione alla legge, non

nella conformità dell'azione alla legge (qualunque sia il principio); non solo pongono il movente patologicamente (nella simpatia oppure nell'amore di sè), non moralmente (nella legge); ma, in questo modo, producono una maniera di pensare leggiera, superficiale, fantastica, onde si vantano di una bontà spontanea del loro animo, che non abbisogni nè di sproni nè di freno, e per cui non sia neanche necessario un comandamento, e dimenticano a questo riguardo il loro obbligo, a cui tuttavia essi dovrebbero pensare prima che al merito. Senza dubbio le azioni di altri, che furono fatte con maggior sacrificio e veramente solo per il dovere, possono essere lodate col nome di fatti nobili e sublimi; tuttavia anche solo in quanto esistono tracce, che lasciano supporre che quelle azioni furono fatte assolutamente per rispetto al proprio dovere, non per impeti del cuore. Ma, se si vuol presentare ad alcuno queste azioni come esempi da imitare, il rispetto al dovere (come l'unico vero sentimento morale) dev'essere assolutamente usato come movente: severo e santo precetto, che non permette al nostro frivolo amor proprio di trastullarsi cogl'impulsi patologici (in quanto essi sono analoghi alla moralità) e a noi di vantarci del nostro merito. Purchè cerchiamo bene, per tutte le azioni che son degne di lode troveremo una legge del dovere, che comanda e non lascia dipendere dal nostro arbitrio ciò che potrebbe piacere alla nostra tendenza. Questo è il solo modo di pensare, che rende morale l'anima, perchè esso solo è capace di principii saldi ed esattamente determinati.

Se il fanatismo nel senso più generale è una trasgressione, intrapresa secondo i principii, dei limiti della ragione umana, il fanatismo morale è questo passare i limiti, che la ragion pura pratica pone all'umanità, per cui essa vieta di porre il motivo determinante soggettivo delle azioni conformi al dovere, cioè il movente morale di esse, in qualche altra cosa che non sia la legge stessa, e l'intenzione, che per essa vien recata nelle massime, altrove che nel rispetto a questa legge, e quindi comanda di fare del pensiero del dovere, che abbatte così ogni arroganza come la vana

filautia, il principio di vita supremo di ogni moralità nell'uomo.

Se è così, non solo i romanzieri e i pedagoghi sentimentali (benchè inveiscano ancor tanto contro la sensibilità affettata), ma persino i filosofi, anzi i più rigidi di tutti, gli stoici, hanno introdotto il fanatismo morale, invece della fredda, ma saggia disciplina dei costumi, benchè il fanatismo degli ultimi fosse più eroico, quello dei primi di carattere più insipido e più tenero; e si può, senza ipocrisia, ripetere con tutta verità della dottrina morale del Vangelo, che essa anzitutto mediante la purezza del principio morale; ma nello stesso tempo mediante la proporzione di esso ai limiti degli esseri finiti, ha soggettato ogni buona condotta dell'uomo alla disciplina di un dovere posto davanti ai loro occhi, che non li lascia vaneggiare in perfezioni morali immaginarie, e ha posto i confini dell'umiltà (cioè della conoscenza di sè) alla presunzione, come pure all'amor proprio, i quali tutti e due ignorano volentieri i loro limiti.

Dovere! nome sublime e grande, che non contieni niente di piacevole implicante lusinga, ma desideri la sommissione; che, tuttavia, non minacci niente donde nasca nell'animo naturale ripugnanza e spavento che muova la volontà, ma esponi soltanto una legge, che da sè trova adito nell'animo, e anche contro la volontà si acquista venerazione (se non sempre osservanza); una legge, innanzi alla quale tutte le inclinazioni ammutoliscono, benchè di nascosto reagiscano ad essa; — qual'è l'origine degna di te, e dove si trova la radice del tuo nobile lignaggio, che ricusa fieramente ogni affinità colle inclinazioni: quella radice, da cui deve di necessità derivare quel valore, che solo, gli uomini si possono dare da se stessi?

Non può essere niente di meno di quel che innalza l'uomo sopra se stesso (come una parte del mondo sensibile) ciò che lo lega a un ordine di cose, che soltanto l'intelletto può pensare, e che insieme ha sotto di sè tutto il mondo sensibile, e con esso l'esistenza empiricamente determinabile dell'uomo nel tempo e l'insieme di tutti i fini (il quale

solo è conforme a tali leggi pratiche incondizionate, come la legge morale). È nient'altro, che la personalità, cioè la libertà e l'indipendenza dal meccanismo di tutta la natura, considerata però nello stesso tempo come facoltà di un essere, il quale è soggetto a leggi speciali, cioè a leggi pure pratiche, date dalla sua propria ragione; e quindi la persona, come appartenente al mondo sensibile, è soggetta alla sua propria personalità, in quanto appartiene nello stesso tempo al mondo intelligibile. Poichè non è da meravigliare se l'uomo, come appartenente ai due mondi, non deve considerare altrimenti la sua propria essenza, in relazione alla sua seconda e suprema determinazione, che con venerazione e le leggi di questa determinazione col più grande rispetto.

Ora, su queste origini si fondano parecchie espressioni che denotano il valore degli oggetti secondo le idee morali. La legge morale è santa (inviolabile). L'uomo è bensì abbastanza profano, ma l'umanità, nella sua persona, per lui, dev'essere santa. In tutta la creazione tutto ciò che si vuole, e su cui si ha qualche potere, può esser adoperato anche semplicemente come mezzo; soltanto l'uomo, e con esso ogni creatura razionale, è fine a se stesso. Vale a dire, esso è il soggetto della legge morale, la quale è santa in virtù dell'autonomia della sua libertà. Appunto per quest'autonomia ogni volontà, anche la volontà propria di ciascuna persona, diretta sulla persona stessa, è limitata alla condizione dell'accordo coll'autonomia dell'essere razionale, cioè di non assoggettare quest'essere a nessun proposito, che non sia possibile secondo una legge, la quale possa derivare dalla volontà dello stesso soggetto passivo; perciò di non adoperar mai questo semplicemente come mezzo, ma, nello stesso tempo, anche come fine. Questa condizione noi l'attribuiamo giustamente persino alla volontà divina rispetto agli esseri razionali nel mondo, come sue creature perchè essa si fonda sulla loro personalità, per la quale soltanto essi sono fini in se stessi.

Quest'idea della personalità, la quale fa nascere il rispetto, e che ci pone davanti agli occhi la sublimità della

nostra natura (secondo la sua determinazione) mentre nello stesso tempo ci fa scorgere la mancanza di conformità del nostro modo di agire riguardo ad essa, e così abbatte la nostra presunzione, è naturale e facilmente percepibile anche alla ragione umana più ordinaria. Ogni uomo, anche solo mediocremente onesto, non ha osservato talvolta di essersi astenuto da una bugia d'altronde inoffensiva, colla quale egli poteva o trarre se stesso da un affare spiacevole o persino recar giovamento a un amico caro e pieno di merito, soltanto per non doversi disprezzar in segreto ai suoi propri occhi? Un uomo giusto nella più gran disgrazia della vita, che egli poteva evitare purchè non si fosse curato del dovere, non è ancora sostenuto dalla coscienza, che egli ha mantenuto nella sua dignità e onorato l'umanità nella propria persona, e che non ha motivo di vergognarsi davanti a se stesso, e di temere lo sguardo interno dell'esame di coscienza? Questo conforto non è felicità, neanche la minima parte di essa. Poichè nessuno si desidererà l'occasione di provarlo, e forse neanche si desidererà una vita in tali circostanze. Ma egli vive e non può sopportare di essere indegno della vita ai suoi propri occhi. Questa pace interna è dunque semplicemente negativa, riguardo a tutto ciò, che rende piacevole la vita; cioè essa tien lontano il pericolo di diminuire in valore personale, dopo che si è già rinunziato affatto al valore del proprio stato. Essa è l'effetto di un rispetto per qualcosa d'interamente diverso dalla vita, in paragone e in opposizione al quale piuttosto la vita, con tutta la sua piacevolezza, non ha proprio nessun valore. Quell'uomo vive ancora soltanto per dovere, e non perchè provi il minimo gusto alla vita.

Di tal natura è il vero movente della ragion pura pratica; esso non è altro che la stessa legge morale pura, in quanto ci fa sentire la sublimità della nostra esistenza soprasensibile, e produce soggettivamente negli uomini, che insieme son consci della loro esistenza sensibile e della congiuntavi dipendenza dalla loro natura, in quanto affetta patologicamente, il rispetto alla loro determinazione superiore.

Ora con questo movente si possono benissimo legare tante attrattive e piacevolezze della vita, che anche solo per questo la scelta più prudente di un epicureo ragionevole e che rifletta sul vantaggio più grande della vita, si dichiarerebbe per la buona condotta morale: e può anche esser conveniente legare questa prospettiva di un sentimento giocondo della vita con quel movente supremo e che determina già sufficientemente per sè solo: ma soltanto per far contrappeso alle lusinghe, che il vizio non manca mai di fare dalla parte opposta, non per riporre in ciò, neanche per la minima parte, la forza che propriamente muove, quando si tratta del dovere. Poichè sarebbe come se volessimo corrompere l'intenzione morale nella sua fonte. La dignità del dovere non ha che fare col godimento della vita; il dovere ha la sua legge speciale, ed anche il suo speciale tribunale; e, se anche si volesse confondere l'una coll'altro a tal punto, per porgerli mescolati come medicina all'anima ammalata, essi tuttavia si separerebbero subito da sè; e se non facessero ciò, la prima non agirebbe punto, ma, se anche la vita fisica ne guadagnasse qualche forza, pure la vita morale scomparirebbe senza rimedio.

DILUCIDAZIONE CRITICA
DELL'ANALITICA DELLA RAGION PURA PRATICA.

Per dilucidazione critica di una scienza, o di una sezione di essa, che costituisca per sè un sistema, intendo la ricerca e la giustificazione dei motivi, per cui essa deve avere proprio questa forma sistematica e nessun'altra, quando essa vien confrontata con un altro sistema, il quale ha per base una simile facoltà conoscitiva. Ora la ragion pratica ha per base la stessa facoltà conoscitiva che ha la ragione speculativa, in quanto l'una e l'altra sono ragion pura. Dunque, la differenza della forma sistematica dell'una da quella dell'altra dovrà esser determinata mediante il loro confronto, e dovrà esser data la ragione di questa differenza.

L'analitica della ragion pura teoretica tratta della conoscenza degli oggetti, che possono esser dati all'intelletto, e quindi deve cominciare dall'intuizione, e perciò (essendo questa sempre sensibile) dalla sensibilità, ma di là passare ai concetti (degli oggetti di questa intuizione) e, soltanto dopo queste due premesse, può terminare coi principii. Invece la ragion pratica, siccome non tratta degli oggetti per conoscerli, ma della sua propria facoltà di produrli (secondo la conoscenza di essi), cioè di una volontà, la quale è una causalità, in quanto la ragione contiene il motivo determinante di essa; siccome, per conseguenza, non ha da dare nessun oggetto dell'intuizione, ma (perchè il concetto della causalità contiene sempre la relazione a una legge, che determina l'esistenza di elementi diversi in relazione gli uni cogli altri), come ragion pratica, deve soltanto fornire una legge della volontà; così una critica dell'analitica di essa, in quanto questa dev'essere una ragion pratica (e questo è propriamente il problema), deve cominciar dalla possibilità di principii pratici a priori. Di là soltanto poteva passare ai concetti degli oggetti di una ragion pratica, cioè a quelli del semplicemente buono o cattivo, per darli anzitutto conformi a quei principii (poichè questi concetti, come bene e male, prima di quei principii non si possono dare mediante nessuna facoltà conoscitiva); e soltanto allora l'ultimo capitolo, ossia quello della relazione della ragion pura pratica alla sensibilità, e dell'influsso necessario e da conoscere a priori di quella su questa, cioè del sentimento morale, poteva chiudere la sezione. Così l'analitica della ragion pura pratica divideva in modo affatto analogo all'analitica della teoretica l'intero campo delle condizioni del suo uso, ma in ordine inverso. L'analitica della ragion pura teoretica veniva divisa in estetica trascendentale e logica trascendentale; quella della ragion pratica, invece, in logica ed estetica della ragion pura pratica (se mi è lecito qui usar semplicemente per analogia queste denominazioni, che d'altronde non sono del tutto convenienti): la logica, a sua volta, lì si divideva in analitica dei concetti e analitica dei principii;

qui, in analitica dei principii e analitica dei concetti. L'estetica là aveva ancora due parti, a cagione del duplice modo di un'intuizione sensibile; qui la sensibilità non viene punto considerata come capacità d'intuizione, ma semplicemente come sentimento (che può essere un principio soggettivo del desiderio), e relativamente ad esso la ragion pura pratica non permette una divisione ulteriore.

Se questa divisione in due parti colla loro suddivisione qui non fu realmente intrapresa (come in principio, sull'esempio della prima, si poteva esser indotto a tentare), si può anche vederne benissimo la ragione. Poichè, siccome è la ragion pura che qui vien considerata nel suo uso pratico, e quindi movendo da principii a priori e non da motivi determinanti empirici; così la divisione dell'analitica della ragion pura pratica dovrà riuscir simile a quella di un sillogismo, cioè procedendo dall'universale nella maggiore (dal principio morale), mediante una sussunzione sotto di esso di azioni possibili (come buone o cattive) fatta nella minore, alla conclusione, cioè alla determinazione soggettiva della volontà (ad un interesse per il bene praticamente possibile e la massima fondata su quell'interesse). Questi confronti faranno piacere a chi si è potuto convincere delle proposizioni presentate nell'analitica; poichè essi cagionano giustamente la speranza, che forse si possa arrivare sino alla cognizione dell'unità dell'intera facoltà della ragion pura (tanto della teoretica come della pratica) e che si possa derivar tutto da un solo principio; che è il bisogno irresistibile della ragione umana, la quale trova piena soddisfazione soltanto in una unità completamente sistematica delle sue conoscenze.

Ma, se consideriamo anche il contenuto della conoscenza, che noi possiamo avere da una ragion pura pratica e mediante essa, come la espone l'analitica di questa ragione, si trovano, con una notevole analogia tra essa e la ragion teoretica, differenze non meno notevoli. Relativamente alla ragion teoretica, la facoltà di una conoscenza razionale pura a priori poteva esser dimostrata in modo del tutto

facile ed evidente con esempi tratti dalle scienze (nelle quali, siccome mediante l'uso metodico esse mettono alla prova in così vario modo i loro principii, non v'è da temere così facilmente come nella conoscenza ordinaria una segreta mescolanza di principii empirici della conoscenza). Ma che la ragion pura sia per sè sola anche pratica, senza mescolanza di un motivo determinante empirico; ciò si doveva poter dimostrare dall'uso razionale pratico più ordinario, mentre si confermava il principio pratico supremo qual principio, che ogni ragione umana naturale conosce come affatto a priori, indipendente da ogni dato sensibile, come la legge suprema della sua volontà. Questo principio doveva prima esser osservato e giustificato, secondo la purezza della sua origine, anche nel giudizio di questa ragione ordinaria, prima ancora che la scienza lo potesse prendere nelle mani, per farne uso come di un fatto che precede ogni sofisticar sulla sua possibilità e su tutte le conseguenze che ne possono esser tratte. Ma questa circostanza si può anche benissimo spiegare con ciò che s'è detto poco prima; perchè la ragion pura pratica deve necessariamente cominciare da principii, i quali perciò devono esser posti, come primi dati, a base di ogni scienza e non possono primieramente derivare da essa. Questa giustificazione, per altro, dei principii morali, come principii di una ragion pura, poteva esser addotta benissimo e con certezza sufficiente, anche solo mediante il semplice riferimento al giudizio dell'intelletto umano ordinario; perchè ogni elemento empirico, che si potesse introdurre nelle nostre massime come motivo determinante della volontà, si dà a conoscere subito pel sentimento di piacere o di dolore, che si attacca necessariamente ad esso, in quanto quest'elemento muove il desiderio; ma ogni ragion pura pratica si oppone direttamente ad ammettere nel suo principio questo sentimento, come condizione. La diversità dei motivi determinanti (degli empirici e dei razionali) vien fatta conoscere mediante quest'opposizione di una ragione praticamente legislativa contro ogni inclinazione che vi s'immischi, mediante un modo particolare di sensazione,

il quale però non precede la legislazione della ragion pratica, ma piuttosto vien prodotto solo mediante questa legislazione, e invero come una coazione, cioè mediante il sentimento di un rispetto, tale che nessun uomo ha verso le inclinazioni, qualunque esse siano, ma solo verso la legge. Questa diversità vien fatta conoscere in modo così distinto e spiccato, che nessun intelletto umano, anche il più ordinario, in un esempio che gli sia presentato, non scorge subito, che per i motivi empirici del volere può bensì accadergli di seguire i loro incitamenti, ma che non può mai pretendere di ubbidire a un'altra legge, che non sia quella pura pratica della ragione.

La differenza della dottrina della felicità dalla dottrina dei costumi, nella prima delle quali i principi empirici costituiscono l'intero fondamento, laddove della seconda non costituiscono neanche la minima aggiunta, è ora nell'Analitica della ragion pura pratica il primo e più importante ufficio che le incomba, in cui essa deve procedere con tanta precisione, anzi, per così dire, con tanto scrupolo, come il geometra nel suo lavoro. Ma al filosofo, che qui (come sempre nella conoscenza razionale per semplici concetti, senza costruzione di essi) ha da lottare con una difficoltà più grave, perchè non può mettere nessuna intuizione a base (del puro noumeno), avviene però anche a proposito, che egli può in ogni tempo fare un esperimento colla ragion pratica di ogni uomo, per distinguere il motivo determinante morale (puro) dall'empirico; quando cioè alla volontà affetta empiricamente (per es. di colui che volentieri mentirebbe, perchè così potrebbe acquistarsi qualcosa) egli aggiunge la legge morale (come motivo determinante). Gli è come se il chimico unisce un alcali alla soluzione di terra calcarea nello spirito di sale; lo spirito di sale si separa subito dalla calce, si unisce coll'alcali, e la calce precipita al fondo. Così presentate a colui, che del resto è un galantuomo (o che tuttavia questa volta soltanto colla mente si pone al posto di un galantuomo), la legge morale, per la quale egli conosce l'indegnità di un mentitore, e subito la sua ragion pratica (nel giudizio su ciò che doveva esser fatto da lui) abbandona il

vantaggio, si unisce con ciò che gli mantiene il rispetto per la sua propria persona (la veracità), e il vantaggio, dopo che esso è stato separato e ripulito da ogni cosa, che si attacchi alla ragione (la quale è solo affatto dal lato del dovere), viene ora pesato da ognuno per metterlo in relazione colla ragione ancora in altri casi, eccetto dove esso potrebbe esser contrario alla legge morale, che la ragione non abbandona mai, ma con cui si unisce intimamente.

Pure questa differenza del principio della felicità da quello della moralità non è addirittura un'opposizione; e la ragion pura pratica non vuole che si rinunzi alle pretese alla felicità, ma soltanto che appena si tratta del dovere, non si abbia punto riguardo alla felicità. Sotto un certo rispetto può persino essere un dovere aver cura della propria felicità: sia perchè essa (e questo è il caso dell'abilità, della salute, della ricchezza) contiene i mezzi per l'adempimento del proprio dovere, sia perchè la mancanza di essa (per es., la povertà) implica tentazioni a trasgredire il proprio dovere. Solo che promuovere la propria felicità non può mai essere immediatamente un dovere, e ancor meno un principio di tutti i doveri. Ora, poichè i motivi determinanti della volontà, eccetto l'unica legge razionale pura pratica (la legge morale), sono tutti quanti empirici, e quindi come tali appartengono al principio della felicità; così essi devono esser separati tutti quanti dal principio morale supremo, nè mai esser incorporati in esso come condizione, perchè ciò annullerebbe ogni valore morale, allo stesso modo appunto che la mescolanza di elementi empirici ai principii geometrici toglierebbe ogni evidenza matematica: la cosa più eccellente che (secondo il giudizio di Platone) la matematica abbia in sè, e che anzi supera ogni utilità di essa.

In cambio della deduzione del principio supremo della ragion pura pratica, cioè della spiegazione della possibilità di una simile conoscenza a priori, potrebbe addursi nient'altro che questo, che, se si vedesse la possibilità della libertà di una causa efficiente, si vedrebbe anche non sem-

plicemente la possibilità, ma anche la necessità della legge morale come legge pratica suprema di esseri razionali, a cui si attribuisce la libertà della causalità della loro volontà; perchè i due concetti sono legati così inseparabilmente, che la libertà pratica si potrebbe anche definire mediante l'indipendenza della volontà da ogni altra legge, fuorchè dalla legge morale. Ma la libertà di una causa efficiente, specialmente nel mondo sensibile, non può esser conosciuta punto quanto alla sua possibilità; ben fortunati, se possiamo essere sufficientemente assicurati soltanto che non vi è nessuna dimostrazione della sua impossibilità, e se ora mediante la legge morale, che postula questa possibilità, siamo costretti e anche, appunto perciò, giustificati ad ammetterla. Tuttavia, poichè vi sono ancora molti, che credono sempre di poter spiegare questa libertà secondo principii empirici, come ogni altra facoltà naturale, e la considerano come proprietà *psicologica*, la cui spiegazione dipenda soltanto da una più diligente ricerca della *natura dell'anima* e dei moventi della volontà, e, non come predicato *trascendentale* della causalità di un essere, che appartiene al mondo sensibile (che è nondimeno quello solo, di cui si tratta) e così sopprimono la magnifica prospettiva che ci spetta per la ragion pura pratica mediante la legge morale, cioè la prospettiva di un mondo intelligibile, mediante la realizzazione del concetto d'altronde trascendente della libertà, e quindi sopprimono la stessa legge morale, la quale non ammette nessun motivo determinante empirico; così sarà necessario addurre ancora qualcosa per premunirci contro questa illusione e presentare l'*empirismo* in tutta la nudità della sua superficialità.

Il concetto della causalità, come *necessità naturale*, a differenza della causalità, come *libertà*, riguarda soltanto l'esistenza delle cose, in quanto è *determinabile nel tempo*, e quindi come fenomeni, in opposizione alla causalità di esse, come cose in sè. Ora, se si prendono le determinazioni dell'esistenza delle cose nel tempo per determinazioni delle cose in se stesse (che è il modo di vedere più comune),

la necessità nella relazione causale non si può allora unire in nessun modo colla libertà; ma esse sono opposte l'una all'altra in modo contraddittorio. Poichè dalla prima risulta, che ogni evento, e quindi anche ogni azione che avviene in un dato momento, è necessariamente condizionato da ciò, che fu nel tempo precedente. Ora, siccome il tempo passato non e più in mio potere, così ogni azione che io faccio, deve essere necessitata da motivi determinanti, che non sono in mio potere; cioè nel momento che io agisco, non sono mai libero. Anzi, se anche ammettessi la mia intera esistenza come indipendente da qualunque causa estranea (p. es. da Dio), sicchè i motivi determinanti della mia causalità, anzi della mia intera esistenza, non fossero affatto fuori di me; pure questo non muterebbe minimamente quella necessità naturale in libertà. Perocchè in ogni momento io sono sempre sotto la necessità di essere determinato ad agire mediante ciò che non è in mio potere, e la serie infinita *a parte priori* degli eventi che io continuerei sempre soltanto secondo un ordine già prestabilito, non comincerebbe mai da sè, sarebbe una catena naturale continua; e quindi la mia causalità non sarebbe mai libertà.

Se, dunque, si vuol attribuire la libertà a un essere, la cui esistenza è determinata nel tempo, essa non si può ricavare, almeno sotto questo rispetto, dalla legge della necessità naturale di tutti gli eventi della sua esistenza e quindi anche delle sue azioni; poichè ciò sarebbe come rimetterla al cieco caso. Ma, poichè questa legge riguarda inevitabilmente ogni causalità delle cose, in quanto la loro esistenza è determinabile nel tempo, così, se questo fosse il modo in cui si dovesse immaginare anche l'esistenza di queste cose in se stesse, la libertà dovrebbe essere rigettata come un concetto nullo ed impossibile. Quindi, se si vuol ancora salvare la libertà, non rimane altra via che attribuire l'esistenza di una cosa in quanto è determinabile nel tempo, e quindi anche la causalità secondo la legge della necessità naturale, semplicemente al fenomeno, ma la libertà allo stesso essere, come cosa in sè. Ciò è senza dub-

bio inevitabile, se si vogliono mantenere nello stesso tempo i due concetti contrari l'uno all'altro; ma nell'applicazione, quando si uniscono i due concetti come in una sola e medesima azione, e perciò si vuole spiegare quest'unione stessa, appaiono tuttavia grandi difficoltà, le quali sembra che rendano impossibile una tale unione.

Se di un uomo, che commette un furto, dico, che quest'azione secondo la legge naturale della causalità per i motivi determinanti del tempo precedente è un evento necessario, a questo modo era impossibile che essa potesse non aver luogo. Come allora può qui il giudizio secondo la legge morale far una mutazione, e supporre, che l'azione potesse esser tralasciata; perchè la legge dice che essa doveva esser tralasciata; cioè, come può quell'uomo chiamarsi interamente libero, nello stesso momento, rispetto alla stessa azione, in cui nondimeno egli è sottoposto ad una necessità naturale inevitabile? Cercare una scappatoia nel fatto che si adatta semplicemente la specie dei motivi determinanti della propria causalità secondo la legge naturale ad un concetto comparativo della libertà (secondo il quale talvolta si chiama azione libera quella, il cui motivo naturale determinante è interno all'essere agente, p. es., quella di un corpo lanciato, se esso è in movimento libero, nel qual caso si usa la parola libertà, perchè il corpo, mentre è in moto, non è spinto da qualcosa d'esterno, oppure come chiamiamo movimento libero anche il movimento di un orologio, perchè esso stesso spinge la sua sfera, la quale perciò non può essere mossa dall'esterno, così le azioni dell'uomo, benchè siano necessarie per i loro motivi determinanti che precedono nel tempo, tuttavia le chiamiamo libere perchè questi motivi sono rappresentazioni interne prodotte mediante le nostre proprie forze, per le quali secondo circostanze causanti sono prodotti desiderii, e quindi sono fatte azioni a nostro piacimento) è un meschino ripiego, con cui alcuni si lasciano ancor sempre lusingare, e credono d'aver risolto con una piccola logomachia quel problema così difficile, alla cui soluzione migliaia di anni lavorarono invano; soluzione che perciò ben difficil-

mente potrebbe esser trovata così alla superficie. Cioè nella questione di quella libertà, che dev'esser posta a base di tutte le leggi morali e dell'imputazione conforme ad esse, non si tratta punto di sapere, se la causalità determinata secondo una legge naturale sia necessaria mediante motivi determinanti, che si trovano nel soggetto o *fuori* di esso; e nel primo caso, se mediante l'istinto o per mezzo di motivi determinanti pensati colla ragione: se queste rappresentazioni determinanti, a confessione di questi stessi uomini, hanno tuttavia il principio della loro esistenza nel tempo, e invero *nella condizione precedente*, ma questa condizione di nuovo in una precedente, e via dicendo, siano pure queste rappresentazioni sempre interne, abbiano la causalità psicologica e non meccanica, cioè producano azioni mediante rappresentazioni e non mediante il movimento corporale, esse sono sempre *motivi determinanti* della causalità di un essere, in quanto la sua esistenza è determinabile nel tempo, e quindi sotto le condizioni del tempo passato, che agiscono necessariamente; le quali dunque, quando il soggetto deve agire, *non sono più in suo potere*, ed implicano bensì la libertà psicologica (se pure si vuol usare questa parola per una concatenazione semplicemente interna delle rappresentazioni dell'anima), ma implicano però la necessità naturale, e quindi non lasciano una *libertà trascendentale*, la quale dev'essere concepita come indipendenza da ogni elemento empirico e quindi dalla natura in genere, considerata sia come soggetto del senso interno, semplicemente nel tempo, o anche dei sensi esterni, nello spazio e nel tempo contemporaneamente; senza la quale libertà (nell'ultimo e proprio significato), che sola è pratica a priori, non è possibile una legge morale, nè un'imputazione secondo questa legge. Appunto perciò ogni necessità degli eventi nel tempo secondo la legge naturale della causalità si può anche chiamare il *meccanismo* della natura, benchè con ciò non si intenda che le cose, che gli sono soggette, debbano essere vere *macchine* materiali. Qui si guarda soltanto alla necessità della connessione degli eventi in una serie temporale,

come questa si svolge secondo la legge naturale; e il soggetto in cui avviene questo flusso si può chiamarlo *automaton materiale*, quando l'essere meccanico è mosso mediante la materia, o, con Leibniz, *spirituale*, quando è mosso mediante rappresentazioni; e se la libertà della nostra volontà non fosse altra che l'ultima (p. es., la psicologica e comparativa, non la trascendentale, cioè assoluta), essa in sostanza non sarebbe niente di meglio, che la libertà di un girarrosto, che, anch'esso, una volta caricato, fa da sè i suoi movimenti.

Ora, per togliere nel caso presente l'apparente contraddizione fra meccanismo naturale e libertà in una sola e medesima azione, bisogna ricordare ciò che fu detto nella Critica della ragion pura, o ciò che ne risulta: che la necessità naturale, la quale non può coesistere colla libertà del soggetto, è inerente semplicemente alle determinazioni di quella cosa, che è sotto le condizioni del tempo, e quindi soltanto alle determinazioni del soggetto agente come fenomeno, che quindi sotto questo rispetto i motivi determinanti di ogni azione di esso si trovano in ciò che appartiene al tempo passato, e non è più in suo potere (fra i quali motivi determinanti si devono anche annoverare le sue azioni già fatte ed il carattere di lui come fenomeno, che ai suoi propri occhi può essere determinato mediante queste azioni). Ma lo stesso soggetto, che d'altronde è anche conscio di sè, come di cosa in sè, considera anche la sua esistenza, in quanto essa non sta sotto le condizioni di tempo, e considera se stesso soltanto come determinabile secondo le leggi, che si dà mediante la ragione stessa; e in questa sua esistenza niente è per lui anteriore alla determinazione della sua volontà; ma ogni azione, e in genere ogni determinazione della sua esistenza, la quale cambia secondo il senso interno, e anche l'intera successione della sua esistenza come essere sensibile, non è da riguardare nella coscienza della sua esistenza intelligibile, se non come conseguenza, e non mai come motivo determinante della sua causalità, in quanto noumeno. Ora, sotto questo rispetto l'essere razionale può

dire giustamente di ogni azione che esso faccia, contraria alla legge (benchè quest'azione, come fenomeno, sia determinata sufficientemente nel passato, e, come tale, inevitabilmente necessaria), che esso l'avrebbe potuto tralasciare; perchè quell'azione, con tutto il passato che la determina, appartiene a un unico fenomeno del carattere, che esso procura a se stesso e secondo il quale attribuisce a sè, come ad una causa indipendente da ogni sensibilità, la causalità di quegli stessi fenomeni.

Con ciò s'accordano perfettamente anche le sentenze di quella meravigliosa facoltà, che è in noi e che chiamiamo coscienza. Un uomo può studiarsi fin che vuole di rappresentarsi un modo di procedere contrario alla legge, del quale egli ha ricordo, come un errore non deliberato, come semplice inavvertenza, che non si può mai evitare del tutto, e quindi come qualcosa, in cui egli sarebbe travolto dalla corrente della necessità naturale, e di dichiararsi innocente a questo riguardo; tuttavia egli sente che l'avvocato, che parla in suo vantaggio, non può far tacere in lui l'accusatore, se egli è conscio che, nel tempo che commise l'azione cattiva, egli era in sè, cioè aveva l'uso della sua libertà; e quantunque egli si spieghi la sua mancanza con una certa abitudine cattiva contratta per aver a poco a poco trascurato l'attenzione su se stesso, sino al punto che egli può riguardare la sua mancanza come una conseguenza naturale di quest'abitudine, ciò, tuttavia, non lo può salvare dalla disapprovazione e dal rimprovero, che egli fa a se stesso. Su questo si fonda anche il pentimento per un'azione compiuta da molto tempo, ogni volta che essa vien ricordata: sentimento di dolore, prodotto dalla disposizione morale, il quale è così praticamente vuoto da non poter servire a fare che ciò che è avvenuto, non sia avvenuto, e sarebbe perfino assurdo (come anche Priestley [1], da fatalista vero e coerente, dichiara; e riguardo a questa

---

[1] Giuseppe Priestley (1733-1804), filosofo inglese della scuola associazionista di Hartley; materialista e sostenitore del più rigido meccanismo in psicologia. [*T.*]

schiettezza egli merita più approvazione di coloro, i quali, mentre nel fatto sostengono il meccanismo della volontà, e soltanto colle parole la libertà di essa, vogliono ancor sempre che si ritenga, che essi includano la libertà nel loro sistema sincretistico, senza tuttavia rendere concepibile la possibilità di una tale imputazione); ma, tuttavia, come dolore, esso è affatto legittimo, perchè la ragione, quando si tratta della legge della nostra esistenza intelligibile (della legge morale), non riconosce nessuna differenza di tempo, e domanda soltanto, se l'evento mi appartiene come fatto, e allora è sempre connessa moralmente con ciò la stessa sensazione, o che l'evento accada adesso, o che sia accaduto da molto tempo. Poichè la vita sensibile relativamente alla coscienza intelligibile della sua esistenza (della libertà) ha l'unità assoluta di un fenomeno; che, in quanto contiene semplicemente manifestazioni dell'intenzione, che riguarda la legge morale (del carattere), non dev'essere giudicata secondo la necessità naturale, che conviene ad esso come fenomeno, ma secondo la spontaneità assoluta della libertà. Quindi si può ammettere che, se a noi fosse possibile avere del modo di pensare di un uomo, secondo che quel modo si manifesta tanto per le azioni interne quanto per quelle esterne, una cognizione così profonda che ogni movente di queste azioni, anche il minimo fosse noto, e nello stesso tempo tutte le occasioni esterne operanti su questi moventi, si potrebbe calcolare, con la medesima certezza di un ecclisse lunare o solare, il modo di procedere di un uomo in avvenire, e tuttavia affermare, nello stesso tempo, che l'uomo è libero. Cioè, se noi fossimo ancora capaci di un altro sguardo (il quale però non ci è davvero concesso punto, ma invece di esso abbiamo soltanto il concetto razionale), ossia di un'intuizione intellettuale dello stesso soggetto, tuttavia scorgeremmo che questa intera catena di fenomeni, relativamente a ciò che può riguardare sempre soltanto la legge morale, dipende dalla spontaneità del soggetto, come cosa in sè; spontaneità, della cui determinazione non si può dare punto una spiegazione fisica. In mancanza di tale intuizione, la legge mo-

rale ci assicura della differenza tra la relazione delle nostre azioni, come fenomeni, verso l'essere sensibile del nostro soggetto, e la relazione, per cui questo stesso essere sensibile è riferito al sostrato intelligibile che è in noi. In questa considerazione, che è naturale alla nostra ragione, benchè inesplicabile, si possono anche giustificare i giudizi, che, dati con ogni scrupolosità, tuttavia, a prima vista, sembrano contrari a ogni equità. Si danno casi, in cui certi uomini, dalla fanciullezza, anche con un'educazione che nello stesso tempo fu giovevole ad altri, dimostrano tuttavia una perversità così precoce, e continuano a crescere in essa sino agli anni della virilità tanto che son ritenuti per malvagi nati, e, per quel che riguarda il loro modo di pensare, affatto incorreggibili; e tuttavia vengono giudicati per ciò che fanno e ciò che non fanno, si rimprovera ad essi il loro delitto come colpa, anzi essi (i fanciulli) trovano così fondato questo rimprovero, come se, nonostante la natura disperata del carattere loro attribuita, rimanessero responsabili, come ogni altro uomo. Ciò non potrebbe avvenire, se noi non supponessimo, che tutto ciò che deriva dal loro libero arbitrio (come, senza dubbio, ogni azione fatta deliberatamente) abbia per fondamento una causalità libera, che sin dalla prima giovinezza manifesta il suo carattere nei suoi fenomeni (le azioni), i quali, per l'uniformità del modo di procedere, fanno conoscere una connessione naturale, che però non rende necessaria la natura cattiva della volontà, ma piuttosto è la conseguenza dei principii cattivi ammessi liberamente e immutabili, che lo rendono soltanto ancor più riprovevole e degno di castigo.

Ma ancora una difficoltà sovrasta alla libertà, in quanto essa dev'esser unita col meccanismo della natura in un essere che appartiene al mondo sensibile. Una difficoltà, che anche dopo tutto quello che è stato approvato fin qui, tuttavia minaccia alla libertà la completa rovina. Ma in questo pericolo una circostanza fa tuttavia sperare nello stesso tempo uno scampo ancora felice per il mantenimento della libertà; cioè, che la stessa difficoltà abbatte molto più vigorosamente

(e nel fatto, come tosto vedremo, abbatte esso solo) il sistema, in cui l'esistenza determinabile nel tempo e nello spazio è ritenuta per esistenza delle cose in sè; essa quindi non ci obbliga ad abbandonare la nostra ipotesi capitale dell'idealità del tempo come semplice forma dell'intuizione sensibile, e quindi come semplice modo di rappresentazione, che è proprio del soggetto come appartiene al mondo sensibile, e quindi richiede soltanto che sia unita con quest'idea della libertà.

Cioè, se anche ci si concede che il soggetto intelligibile rispetto a una data azione possa ancor essere libero, benchè, come soggetto che appartiene anche al mondo sensibile, rispetto alla stessa azione sia condizionato meccanicamente, tuttavia pare, che tosto che si ammette che Dio, come essenza prima universale, è anche la causa dell'esistenza della sostanza (una proposizione, che non può mai esser rigettata, senza rigettare nello stesso tempo il concetto di Dio come essenza di tutte le essenze, e quindi la sua sufficienza a tutto, dalla quale in teologia tutto dipende), si debba ancora ammettere, che le azioni dell'uomo hanno il loro principio determinante in ciò che è del tutto fuori del loro potere, cioè nella causalità di un essere supremo distinto da lui, dalla quale dipenda assolutamente l'esistenza dell'uomo, e l'intera determinazione della sua causalità. Infatti, se le azioni dell'uomo, come appartengono alle sue determinazioni nel tempo, non fossero semplici determinazioni dell'uomo come fenomeno, ma come cosa in sè, la libertà non potrebbe essere salvata. L'uomo sarebbe una marionetta, un automa di Vaucanson [1], fabbricato e caricato dal maestro supremo di tutte le opere d'arte, e la coscienza di sè lo renderebbe invero un automa pensante, nel quale però la coscienza della sua spontaneità, se venisse ritenuta per libertà sarebbe semplice illusione, poichè solo comparativamente essa merita di esser chiamata così, essendo che le cause determinanti prossime del suo movimento e una lunga serie di queste cause sino alle loro cause determinanti sono bensì

[1] Giacomo Vaucanson (1709-82), celebre meccanico. [*T.*]

interne, ma la causa ultima e suprema si trova interamente in una mano estranea. Perciò io non capisco come coloro i quali persistono ancor sempre nel considerare il tempo e lo spazio per determinazioni appartenenti all'esistenza delle cose in sè, qui vogliano evitare la fatalità delle azioni; o se li ammettono addirittura (come fece Mendelssohn [1], mente del resto acuta) tutti e due soltanto come condizioni appartenenti necessariamente all'esistenza degli esseri finiti e derivati, ma non a quella dell'essere primitivo infinito, come vogliono giustificare donde prendono il diritto di far una tale distinzione, anzi come vogliono anche solo evitare la contradizione, in cui incorrono quando riguardano l'esistenza nel tempo come una determinazione necessariamente inerente alle cose finite in sè, poichè Dio è la causa di quest'esistenza, ma non può anche esser la causa del tempo (o dello spazio) stesso (perchè questo dev'esser supposto come condizione necessaria a priori dell'esistenza delle cose); e quindi la sua causalità rispetto all'esistenza di queste cose, anche quanto al tempo, dev'essere condizionata, e così devono inevitabilmente aver luogo tutte le contradizioni ai concetti della sua infinità e indipendenza. Invece a noi è affatto facile distinguere la determinazione dell'esistenza divina, come indipendente da tutte le condizioni di tempo, da quella di un essere del mondo sensibile, prendendo la prima come l'esistenza di un essere in sè, la seconda come l'esistenza di una cosa nel fenomeno, perciò, se non si ammette quell'idealità del tempo e dello spazio, rimane soltanto lo spinozismo, in cui lo spazio e il tempo sono determinazioni essenziali dell'essere primitivo stesso; ma le cose dipendenti da esso (quindi anche noi stessi) non sono sostanze, bensì semplicemente accidenti inerenti ad esso; perchè, se queste cose esistono semplicemente come suoi effetti, nel tempo, il quale sarebbe la condizione della loro esistenza in sè, anche le azioni di questi esseri dovrebbero essere semplicemente sue azioni, che quell'essere farebbe in qualunque luogo e in

[1] Mosè Mendelssohn, (1729-86), filosofo dell'*Aufkfärung*. [*T.*]

qualunque tempo. Perciò lo spinozismo, nonostante l'assurdità della sua idea fondamentale, pure conclude più logicamente di quel che possa avvenire secondo la teoria della creazione, se quelli che si ammettono come sostanze e come esseri esistenti in sè nel tempo sono riguardati come effetti di una causa suprema e, tuttavia, non come appartenenti nello stesso tempo a questa causa e alla sua azione, ma come sostanze per sè.

La soluzione dell'accennata difficoltà ha luogo, brevemente e chiaramente, nel modo seguente. Se l'esistenza nel tempo è un semplice modo di rappresentazione sensibile degli esseri pensanti nel mondo, e quindi non appartiene a questi esseri come cose in sè, la creazione di questi esseri è una creazione delle cose in sè; perchè il concetto di una creazione non appartiene al modo di rappresentazioni sensibili dell'esistenza e della causalità, ma può esser riferito soltanto a noumeni. Quindi, se degli esseri nel mondo sensibile dico che son creati, li considero in quanto noumeni. Dunque, come sarebbe una contradizione dire che Dio è un creatore di fenomeni, così è anche una contradizione dire che, come creatore, egli è causa delle azioni nel mondo sensibile, e quindi delle azioni considerate come fenomeni, benchè egli sia causa dell'esistenza degli esseri agenti (come noumeni). Ora se è possibile (purchè ammettiamo l'esistenza nel tempo come qualcosa che vale semplicemente per i fenomeni, non per le cose in sè) sostenere la libertà, nonostante il meccanismo naturale delle azioni come fenomeni, in tal caso il fatto che gli esseri agenti sono creature non può produrre qui il minimo cambiamento, perchè la creazione riguarda la loro esistenza intelligibile e non quella sensibile, e quindi non può esser considerata come principio determinante dei fenomeni; il che loro riuscirebbe affatto altrimenti, se gli esseri del mondo esistessero nel tempo come in sè, poichè il creatore della sostanza sarebbe nello stesso tempo l'autore dell'intero meccanismo in questa sostanza.

Di sì grande importanza è la separazione fatta nella Critica della ragion pura speculativa, del tempo (come pure dello spazio) dall'esistenza delle cose in sè.

Ma la soluzione qui presentata della difficoltà contiene ancora, si dirà, molte difficoltà, e può appena esser esposta chiaramente. Ma dunque ogni altra soluzione, che si sia tentata, e che si possa tentare, è più facile e più comprensibile? Piuttosto si dovrebbe dire che i maestri dommatici della metafisica avrebbero in essa dimostrato meglio la loro astuzia che la loro sincerità, e che essi allontanavano dagli occhi, per quanto era possibile, questo punto difficile, nella speranza che, se non ne parlassero affatto, facilmente neanche alcuno vi avrebbe pensato. Se si deve aiutare una scienza, si devono scoprire tutte le difficoltà e anche ricercare quelle, che le sono d'ostacolo ancora di nascosto; poichè ciascuna di esse richiede un rimedio, che non può esser trovato senza procurare alla scienza un aumento, o in estensione o in precisione: un rimedio, pel quale gli stessi ostacoli diventano mezzi che contribuiscono alla profondità della scienza. Invece, se le difficoltà vengono nascoste deliberatamente, oppure eliminate semplicemente per mezzo di palliativi, esse irrompono, tosto o tardi, in mali insanabili, che precipitano la scienza in un completo scetticismo.

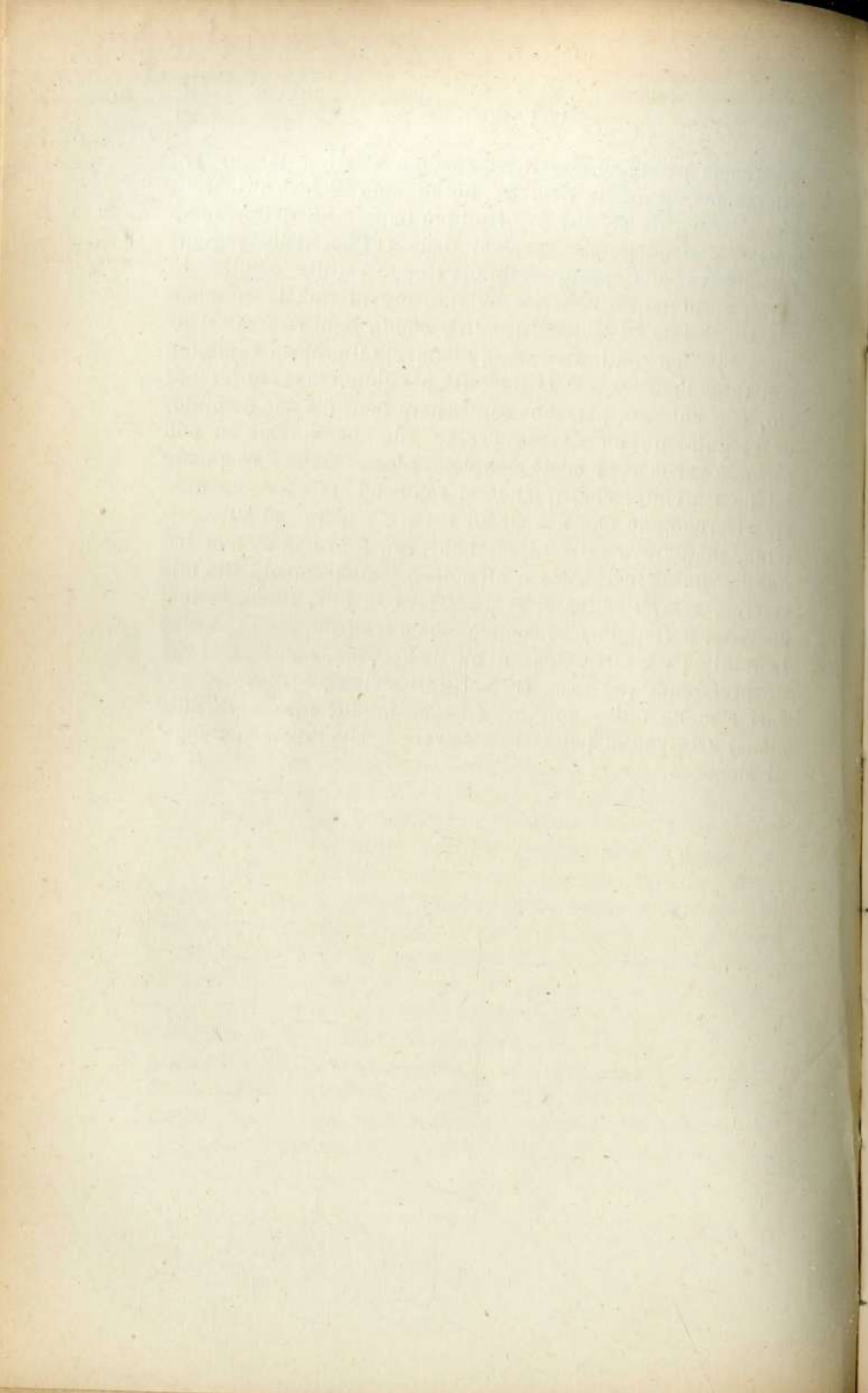
Siccome propriamente il concetto della libertà è il solo fra tutte le idee della ragion pura speculativa, che procuri sì grande estensione nel campo del soprasensibile, quantunque solo relativamente alla conoscenza pratica, così io mi domando: donde sia dunque toccata esclusivamente ad esso una sì grande fecondità, laddove gli altri indicano bensì il posto vuoto per i puri enti possibili dell'intelletto, ma non possono determinare con niente il concetto di essi. Io comprendo subito, che siccome non posso pensar niente senza categoria, anche nell'idea razionale della libertà, di cui mi occupo, dev'essere anzitutto ricercata la categoria, la quale qui è la categoria della causalità; e che, quantunque al concetto razionale della libertà, come concetto trascendentale, non possa esser sottoposta nessuna intuizione corrispondente, pure al concetto intellettuale

(della causalità), per la cui sintesi quel concetto razionale richiede l'incondizionato, dev'esser data anzitutto un'intuizione sensibile, onde solamente gli viene assicurata la realtà oggettiva. Ora, tutte le categorie sono divise in due classi: le matematiche, che riguardano semplicemente l'unità della sintesi nella rappresentazione degli oggetti, e le dinamiche, che riguardano l'unità della sintesi nella rappresentazione dell'esistenza degli oggetti. Le prime (quelle della grandezza e della qualità) contengono sempre una sintesi dell'omogeneo, nella quale l'incondizionato non si può punto trovare nel condizionato nello spazio e nel tempo dato nell'intuizione sensibile, perchè allora esso stesso, a sua volta, dovrebbe appartenere allo spazio e al tempo, e perciò esser sempre nuovamente condizionato; perciò anche nella Dialettica della ragion pura teoretica, i modi tra loro opposti di trovare per essi l'incondizionato e la totalità delle condizioni, erano falsi ambedue. Le categorie della seconda classe (quelle della causalità e della necessità di una cosa) non richiedevano punto questa omogeneità del condizionato e della condizione nella sintesi), perchè qui non doveva essere rappresentata l'intuizione, com'è composta del molteplice che è in essa, ma soltanto come l'esistenza dell'oggetto condizionato ad essa corrispondente si aggiunga alla esistenza della condizione (nell'intelletto, come connesse coll'esistenza dell'oggetto); e allora era lecito porre per ciò che era universalmente condizionato nel mondo sensibile (così rispetto alla causalità, come rispetto all'esistenza accidentale delle cose stesse) l'incondizionato, benchè d'altronde indeterminato, nel mondo intelligibile, e far trascendente la sintesi; perciò anche nella Dialettica della ragion pura speculativa si trovò che nel fatto non si contraddicono i due modi apparentemente opposti di trovare l'incondizionato per il condizionato; p. es., nella sintesi della causalità, pel condizionato nella serie delle cause e degli effetti del mondo sensibile pensare la causalità, che non sia più sensibilmente condizionata, e che la stessa azione, la quale, come appartenente al mondo sensibile, è sempre sensibilmente condizionata, cioè mecca-

nicamente necessaria, tuttavia nello stesso tempo, come appartenente per la causalità dell'essere agente, in quanto questo appartiene al mondo intelligibile, possa anche avere per fondamento una causalità sensibilmente incondizionata, e quindi esser pensata come libera. Ora si trattava semplicemente di ciò, che questo potere fosse mutato in un essere, cioè si potesse dimostrare in un caso reale, come mediante un fatto, che certe azioni suppongono una tale causalità (l'intellettuale, sensibilmente incondizionata), siano esse reali oppure soltanto prescritte, cioè oggettivamente e praticamente necessarie. Certamente, nell'esperienza di date azioni, come eventi del mondo sensibile, noi non potevamo sperare di trovare questa connessione, perchè la causalità mediante la libertà dev'essere cercata sempre fuori del mondo sensibile, nell'intelligibile. Ma altre cose, fuori degli esseri sensibili, non sono date alla nostra percezione e alla nostra osservazione. Dunque, non rimaneva altro, che trovare un principio non contraddittorio e oggettivo della causalità, che escludesse dalla sua determinazione ogni condizione sensibile; cioè un principio, in cui la ragione non si fondasse su nient'altro, come principio determinante relativamente alla causalità, ma contenesse già questo essa stessa, mediante quel principio, ed in cui, quindi, come ragion pura, fosse anche pratica. Ma questo principio non abbisogna di alcuna ricerca, nè di alcuna scoperta; esso è stato da molto tempo nella ragione di tutti gli uomini ed è incorporato alla loro essenza, ed è il principio della moralità. Dunque, quella causalità incondizionata e il potere di essa, la libertà, e con questa un essere (io stesso), che appartiene al mondo sensibile, come tale che appartiene insieme al mondo intelligibile; non sono semplicemente concepite in modo indeterminato e problematico (il che già la ragione speculativa poteva scoprire come possibile), ma relativamente alla legge della loro causalità sono affatto determinate, e conosciute assertoriamente; e così ci è data la realtà del mondo intelligibile, e determinata sotto il rispetto pratico; e questa determinazione, che sotto il rispetto teoretico sarebbe trascen-

dente, sotto il rispetto pratico è immanente. Ma simile passo noi non potevamo fare rispetto alla seconda idea dinamica, cioè a quella di un essere necessario. Noi non potevamo salire ad esso dal mondo sensibile, senza la mediazione della prima idea dinamica. Poichè, se volevamo tentar ciò, dovevamo osare di far il salto, abbandonare tutto ciò che ci è dato, e gettarci a ciò di cui non ci è dato niente, per cui si potesse procurar la connessione di una simile essenza intelligibile col mondo sensibile (perchè l'essere necessario doveva esser conosciuto come dato fuori di noi); il che invero è affatto possibile, come adesso l'evidenza manifesta, relativamente al nostro proprio soggetto, in quanto questo si conosce, da una parte, come essere intelligibile determinato (in virtù della libertà) mediante la legge morale; d'altra parte, come attivo secondo questa determinazione nel mondo sensibile. Il solo concetto della libertà ci permette di non uscir fuori di noi per trovar l'incondizionato e l'intelligibile per il condizionato e il sensibile. Poichè è la nostra stessa ragione, che si riconosce mediante la legge pratica suprema e incondizionata; e l'essere, che è conscio di questa legge (la nostra propria persona), si riconosce come appartenente al puro mondo dell'intelletto, e invero anche colla determinazione del modo ond'esso come tale può essere attivo. Così si può comprendere perchè in tutta la facoltà della ragione soltanto la facoltà pratica possa esser quella, che ci aiuta a uscire dal mondo sensibile, e ci procura le cognizioni di un ordine e di una connessione soprasensibile; le quali, tuttavia, appunto perciò possono esser estese solo quanto è esattamente necessario per il punto di vista puro pratico.

Mi sia concesso in quest'occasione di richiamare ancora l'attenzione su una cosa, cioè che ogni passo che si fa colla ragion pura, anche nel campo pratico, dove non si ha affatto riguardo a una speculazione sottile, si lega tuttavia così esattamente e invero da sè con tutti i momenti della Critica della ragion teoretica, come se ogni passo fosse accortamente immaginato semplicemente per procurar questa conferma. Un tale riscontro esatto, in nessun modo cercato,

ma (come possiamo convincercene noi stessi, solo che vogliamo proseguire le ricerche morali sino ai loro principii) che si trova da sè, dei principii più importanti della ragion pratica con quelle osservazioni della Critica della ragione speculativa, che spesso sembrano troppo sottili e non necessarie, sorprende e reca meraviglia, e conferma la massima già conosciuta ed esaltata da altri, che in ogni ricerca scientifica bisogna continuare tranquillamente il proprio cammino con tutta l'esattezza e la sincerità possibile, senza curarsi di ciò, con cui essa potrebbe contrastare fuori del suo dominio, ed eseguire questa ricerca per sè sola, per quanto si può secondo verità e in modo completo. L'osservazione frequente mi ha convinto, che, quando si son condotte a termine queste ricerche, ciò che a metà di esse, e rispetto ad altre dottrine, mi pareva talvolta assai incerto, solo che io non badassi a quest'incertezza e attendessi semplicemente alla mia ricerca, essa, terminata, si accordava in fine, in modo inaspettato, perfettamente, con ciò, che s'era trovato da sè senza la minima considerazione di quelle dottrine, senza parzialità nè preferenza per esse. Gli scrittori eviterebbero molti errori e molta fatica sprecata (perchè impiegata per un'illusione) solo che si potessero risolvere a lavorare con un po' di sincerità.

LIBRO II

DIALETTICA DELLA RAGION PURA PRATICA

CAPITOLO I

Di una dialettica della ragion pura pratica in genere.

La ragion pura ha sempre la sua dialettica, venga essa considerata nel suo uso speculativo o in quello pratico; perchè essa aspira all'assoluta totalità delle condizioni per un dato condizionato, e questa non si può assolutamente trovare se non nelle cose in sè. Ma, poichè tutti i concetti delle cose devono esser riferiti a intuizioni, le quali in noi uomini non possono mai esser altrimenti che sensibili, e quindi non fanno conoscere gli oggetti come cose in sè, bensì semplicemente come fenomeni, nella cui serie del condizionato e delle condizioni non si può mai trovare l'incondizionato; così dall'applicazione di quest'idea razionale della totalità delle condizioni (quindi dell'incondizionato) ai fenomeni, come se essi fossero cose in sè (poichè vengono sempre ritenuti tali quando manca una critica ammonitrice) deriva una illusione inevitabile. Ma questa illusione non verrebbe mai notata come ingannevole, se non si scoprisse da sè mediante un contrasto della ragione con se stessa nell'applicazione ai fenomeni del suo principio di supporre l'incondizionato per tutto

il condizionato. Ma per ciò la ragione vien costretta a indagare da che cosa derivi quest'illusione, e come possa esser tolta; il che non può avvenire altrimenti che mediante una critica completa di tutta la facoltà razionale pura; sicchè l'antinomia della ragion pura, che è manifesta nella sua dialettica, è in sostanza l'errore più benefico in cui la ragione umana abbia potuto incorrere, poichè esso infine ci indusse a cercar la chiave per uscire da questo labirinto; chiave, che, se vien trovata, scopre ancora ciò che non si cercava, eppure occorreva: cioè una nozione di un ordine superiore e immutabile delle cose, nel quale noi siamo già ora, e nel quale, mediante precetti determinati, possiamo ormai esser diretti per continuare la nostra esistenza secondo la determinazione suprema della ragione.

Come nell'uso speculativo della ragion pura si debba sciogliere quella dialettica naturale, e impedire l'errore, che proviene da un'illusione d'altronde naturale, si può trovare esposto ampiamente nella critica di quella facoltà. Ma per la ragione nel suo uso pratico la cosa non va meglio. Come ragion pura pratica, essa cerca pel praticamente condizionato (che è ciò che si fonda sulle inclinazioni e sul bisogno naturale) anche l'incondizionato, e non come principio determinante della volontà, ma, quantunque questo venga dato (nella legge morale), la totalità incondizionata dell'oggetto della ragion pura pratica, col nome di SOMMO BENE.

Determinare quest'idea praticamente, cioè in modo che basti per la massima della nostra condotta razionale, è la dottrina della saggezza; e questa, a sua volta, come scienza è la filosofia, nel senso in cui l'intesero gli antichi; pei quali essa consisteva nell'insegnare il concetto in cui è da riporre il sommo bene, e il modo di procedere, mediante il quale questo bene si può acquistare. Sarebbe bene lasciare a questa parola il suo significato antico, come dottrina del sommo bene, in quanto la ragione si sforza di farne una scienza. Poichè da una parte la condizione restrittiva inerente sarebbe conforme all'espressione greca (la quale significa amore della saggezza), e tuttavia suf-

ficiente insieme a comprendere sotto il nome di filosofia l'amore della scienza, e quindi di ogni conoscenza speculativa della ragione, in quanto serve alla ragione per quel concetto, come pure pel motivo determinante pratico, e tuttavia non lascerebbe perder di vista lo scopo principale, a cagion del quale soltanto si può chiamare dottrina della saggezza. D'altra parte, non sarebbe neanche male intimidire la presunzione di colui che osò attribuire a se stesso il titolo di filosofo, mettendogli dinanzi, già con la definizione, la norma per la stima di sè, la quale abbasserà assai le sue pretese; poichè essere un insegnante di saggezza dovrebbe ben significare qualcosa di più che essere uno scolaro, il quale non è ancora mai giunto a tal punto da governare se stesso, e molto meno gli altri, colla ferma speranza di giungere a un fine così alto; ciò significherebbe essere un maestro della conoscenza della saggezza, il che vuol dire più di quello che un uomo modesto attribuirà a se stesso; e la filosofia rimarrebbe ancor sempre come la saggezza, un ideale, che obbiettivamente vien rappresentato completamente solo nella ragione, ma soggettivamente, per la persona, è soltanto lo scopo dei suoi sforzi incessanti. Solo colui ha il diritto di pretendere di esser in possesso di questo ideale col nome appropriato di filosofo, il quale può anche mostrarne l'effetto immancabile (nel dominio di se stesso, e nell'interesse indubitabile che egli prende principalmente al bene universale) sulla sua persona, come esempio; il che anche gli antichi richiedevano, perchè si poteva meritare quel nome onorevole.

Riguardo alla Dialettica della ragion pura pratica, sul punto della determinazione del concetto col sommo bene (la quale Dialettica, se la sua soluzione riesce così bene come quella della Dialettica teoretica, lascia sperare l'effetto più benefico per il fatto, che le contraddizioni della ragion pura pratica, con se stessa esposte sinceramente e non nascoste obbligano alla critica completa della sua propria facoltà), dobbiamo ancora premettere solo un'osservazione.

La legge morale è l'unico motivo determinante della volontà pura. Ma, poichè questa legge è semplicemente for-

male (cioè, richiede soltanto la forma della massima, come universalmente legislativa), così essa, come motivo determinante, astrae da ogni materia, e perciò da ogni oggetto, del volere. Quindi il sommo bene può sempre essere l'intero *oggetto* di una ragion pura pratica, cioè di una volontà pura, tuttavia non perciò esso è da tenere per il *motivo determinante* di questa volontà; e la legge morale soltanto dev'essere considerata come il motivo di farsi di quel bene, e dell'effettuazione o dell'avanzamento di esso, un oggetto. Quest'osservazione è importante in un caso così difficile come la determinazione dei principii morali, dove anche il più piccolo malinteso altera le intenzioni. Poichè si sarà visto dall'Analitica, che, se prima della legge morale si ammettesse qualche oggetto, col nome di bene, come motivo determinante della volontà, e da essi si ricavasse poi il principio pratico supremo, questo allora implicherebbe sempre un'eteronomia, e sottentrerebbe al principio morale.

Va però da sè che, se nel concetto del sommo bene è già inclusa la legge morale, come condizione suprema, allora il sommo bene non è semplicemente *oggetto*, ma il suo concetto e la rappresentazione dell'esistenza possibile di esso mediante la nostra ragion pratica sono anche nello stesso tempo il *motivo determinante* della volontà pura: perchè allora in sostanza la legge morale già inclusa in questo concetto e concepita con esso, e nessun altro oggetto, è ciò che determina la volontà, secondo il principio dell'autonomia. Quest'ordine dei concetti della determinazione della volontà non può esser perduto di vista; perchè altrimenti si fraintende se stessi e si crede di contraddirsi, mentre tutto sta nell'armonia reciproca più perfetta.

CAPITOLO II

Della dialettica della ragion pura nella determinazione del concetto del sommo bene.

Il concetto di sommo contiene già un equivoco, che, se non si fa attenzione, può cagionare dispute inutili. Sommo può significare supremo *(supremum)* o anche perfetto *(consummatum)*. Il primo è quella condizione, che è essa stessa incondizionata, cioè non è subordinata a nessun'altra condizione *(originarium)*; il secondo quel tutto, che non è parte alcuna di un tutto più grande e della stessa specie *(perfectissimum)*. Nell'Analitica si è dimostrato, che la virtù (come merito di esser felice) è la condizione suprema di tutto ciò che ci può sembrare soltanto desiderabile, quindi anche di ogni nostra ricerca della felicità, e quindi è il bene supremo. Ma non per questo essa è il bene intero e perfetto, come oggetto della facoltà di desiderare degli esseri razionali finiti: poichè per questo bene si richiede anche la felicità, e non semplicemente agli occhi interessati della persona, che fa di se stessa lo scopo, ma anche al giudizio di una ragione disinteressata, che considera la virtù in genere nel mondo come fine in sè. Poichè aver bisogno di felicità, ed esserne anche degno, e tuttavia non esserne partecipe, non è punto compatibile col volere perfetto di un essere razionale, il quale insieme avesse la onnipotenza, solo che tentiamo di rappresentarci un tale essere. Ora in quanto virtù e felicità costituiscono insieme in una persona il possesso del sommo bene, ma, inoltre, anche la felicità, distribuita esattamente in proporzione della moralità (come valore della persona e suo merito di esser felice), costituisce il sommo bene di un mondo possibile;

questo bene significa il tutto, il bene perfetto, in cui però la virtù è sempre, come condizione, il bene supremo, perchè essa non ha nessuna condizione al disopra di sè, e la felicità è sempre qualcosa, che per colui che la possiede è bensì piacevole, ma non è buona per sè sola assolutamente e sotto ogni rispetto, e suppone sempre come condizione la condotta morale conforme alla legge.

Due determinazioni necessariamente legate in un concetto devono esser connesse come principio e conseguenza; e connesse in modo che questa unità venga considerata o come analitica (connessione logica), e come sintetica (legame reale); quella secondo la legge dell'identità, queste secondo la legge della causalità. La connessione della virtù colla felicità può dunque esser intesa in modo, che o lo sforzo di esser virtuoso e la ricerca razionale della felicità siano due azioni non già differenti, ma affatto identiche, perchè allora per la prima volta non occorrerebbe nessun'altra massima che quella posta a base della seconda; oppure quella connessione è posta pel fatto che la virtù produce la felicità, come qualcosa di diverso dalla coscienza della prima, come la causa produce un effetto.

Delle antiche scuole greche ve n'erano propriamente solo due, che nella determinazione del concetto del sommo bene seguivano bensì uno stesso metodo in quanto ammettevano la virtù e la felicità non come due elementi differenti del sommo bene, e quindi cercavano l'unità del principio secondo la regola dell'identità; ma si separavano di nuovo nello scegliere differentemente tra l'una e l'altra il concetto fondamentale. L'epicureo diceva, che l'esser conscio della propria massima conducente alla felicità è la virtù; lo stoico, che l'esser conscio della propria virtù è la felicità. Pel primo la prudenza equivaleva alla moralità: pel secondo, il quale sceglieva una denominazione più alta per la virtù, la moralità soltanto era la vera saggezza.

Si deve rimpiangere che l'acutezza di questi uomini (che però intanto sono da ammirare pel fatto, che in tempi così antichi tentavano già tutte le vie possibili delle con-

quiste filosofiche) fu infelicemente impiegata a ricercar l'identità fra due concetti estremamente diversi, quello della felicità e quello della virtù. Ma ciò era conforme allo spirito dialettico dei loro tempi; il che anche adesso induce talvolta alcune menti sottili ad abolire nei principii differenze essenziali e inconciliabili, cercando di mutarle in questioni di parole: e così, in apparenza, si produce artificialmente l'unità del concetto semplicemente fra denominazioni differenti; e ciò riguarda comunemente tali casi, in cui la conciliazione di principii eterogenei è così profonda o così alta, oppure si richiederebbe una trasformazione così completa delle dottrine d'altronde ammesse nel sistema filosofico, che si teme d'andar troppo innanzi nella differenza reale, e la si tratta piuttosto come disunione di semplici formalità.

Mentre tutt'e due le scuole cercavano con sottigliezza di scoprire l'identità dei principii pratici della virtù e della felicità, non perciò erano concordi fra di loro nel modo di produrre quest'identità, ma si separavano infinitamente l'una dall'altra; poichè l'una riponeva il suo principio dal lato estetico, l'altra dal lato logico, quella nella coscienza del bisogno sensibile, questa nell'indipendenza della ragion pratica da tutti i motivi determinanti sensibili. Il concetto della virtù si trovava già, secondo l'epicureo, nella massima di promuovere la propria felicità; il sentimento della felicità era invece, secondo lo stoico, già contenuto nella coscienza della propria virtù. Ma ciò che è contenuto in altro concetto è bensì identico con una parte del contenente, ma non con l'intero; e due interi possono, inoltre, essere specificamente differenti l'uno dall'altro, benchè composti della stessa materia, ove in essi le parti siano unite a formare l'intero in modo affatto diverso. Lo stoico affermava che la virtù è tutto il sommo bene, e la felicità è soltanto la coscienza del possessore di essa, e quindi appartiene allo stato del soggetto. L'epicureo affermava che la felicità è tutto il sommo bene, e la virtù è solo la forma della massima per procurarsela, cioè essa consiste nell'uso razionale dei mezzi per ottenerla.

Ma dall'Analitica risulta chiaro, che le massime della virtù e quelle della propria felicità sono affatto differenti rispetto al loro principio pratico supremo, e ben lungi dall'esser concordi, benchè appartengano a un sommo bene e lo rendano possibile, nello stesso soggetto si limitano assai e si recano pregiudizio. Dunque, la questione: com'è praticamente possibile il sommo bene, rimane ancor sempre un problema insoluto, nonostante tutti i tentativi sin qui fatti di coalizione[1]. Ma ciò, che lo rende un problema difficile a risolvere, è dato nell'Analitica, cioè che la felicità e la moralità sono due elementi del sommo bene affatto diversi specificamente ed il loro legame non può quindi esser conosciuto analiticamente (quasi colui, il quale cerca la sua felicità, in questo suo procedere si trovasse virtuoso mediante la semplice soluzione dei suoi concetti; o colui, che segue la virtù, nella coscienza di un tale procedere si trovasse già felice *ipso facto*), ma è una sintesi dei concetti. Poichè per altro, questo legame è conosciuto come a priori, quindi praticamente necessario, e perciò non come derivato dall'esperienza, e quindi la possibilità del sommo bene non si fonda su nessun principio empirico, la deduzione di questo concetto dovrà essere trascendentale. È necessario a priori (moralmente) produrre il sommo bene mediante la libertà della volontà; dunque anche la condizione della possibilità di esso deve fondarsi soltanto su principii della conoscenza a priori.

I. — L'antinomia della ragion pratica.

Nel sommo bene pratico per noi, cioè da realizzare mediante la nostra volontà, la virtù e la felicità sono concepite come necessariamente legate, sicchè l'una non può esser ammessa da una ragion pura pratica, senza che anche l'altra gli appartenga. Ora questo legame (come ogni altro in genere)

---

[1] V. sopra la nota a pag. 26. [*T.*]

è o analitico o sintetico. Ma, poichè questo legame dato non può essere analitico, come poco prima fu mostrato, esso dev'esser concepito come sintetico, e come connessione della causa coll'effetto, perchè riguarda un bene pratico, ossia ciò che è possibile mediante azione. Dunque, o il desiderio della felicità dev'esser la causa movente per la massima della virtù, o la massima della virtù dev'esser la causa efficiente della felicità. Il primo caso è assolutamente impossibile; perchè (come si è dimostrato nell'Analitica) le massime, che pongono il motivo determinante della volontà nel desiderio della propria felicità, non sono punto morali, e non possono fondare nessuna virtù. Ma il secondo caso è anche impossibile, perchè nel mondo ogni connessione pratica delle cause e degli effetti, come conseguenza della determinazione della volontà, non si conforma alle intenzioni morali della volontà, ma alla cognizione delle leggi naturali e al potere fisico di usarle per i propri fini, e quindi nel mondo non si può attendere nessuna connessione necessaria, e sufficiente pel sommo bene, della felicità colla virtù, mediante l'osservanza esattissima della legge morale. Ora, poichè il promovimento del sommo bene, che contiene questa connessione nel suo concetto, è un oggetto necessario a priori della nostra volontà ed è connesso inseparabilmente colla legge morale, così l'impossibilità di questo promovimento deve anche dimostrare la falsità della legge. Dunque, se il sommo bene è impossibile secondo regole pratiche, anche la legge morale, che prescrive di promuoverlo, dev'essere fantastica e ordinata a fini vani e immaginari, e quindi in sè falsa.

II. — Soluzione critica dell'antinomia della ragion pratica.

Nell'antinomia della ragion pura speculativa si trova un contrasto simile fra la necessità naturale e la libertà, nella causalità degli eventi del mondo. Esso fu tolto col dimostrare che non c'è un vero contrasto, se gli eventi ed anche il mondo, in cui essi avvengono si considerano (come si deve anche fare), soltanto quali fenomeni; perchè un solo e me-

desimo essere agente come *fenomeno* (anche davanti al proprio senso interno), ha una causalità nel mondo sensibile, che è sempre conforme al meccanismo naturale, ma rispetto allo stesso evento, in quanto la persona agente si considera nello stesso tempo come *noumeno* (come intelligenza pura, nella sua esistenza non determinabile secondo il tempo), può contenere un motivo determinante di quella causalità secondo leggi naturali; il quale è, esso stesso, libero da ogni legge naturale.

Colla presente antinomia della ragion pura pratica avviene appunto così. La prima delle due proposizioni, cioè che la ricerca della felicità produca un motivo d'intenzione virtuosa è *falsa assolutamente*; ma la seconda, cioè che l'intenzione virtuosa procuri necessariamente la felicità, non è *assolutamente falsa*; ma è falsa solo in quanto vien considerata come la forma della causalità nel mondo sensibile, e quindi, se io ammetto l'esistenza in esse come l'unico modo di esistenza dell'essere razionale; dunque, è falsa solo in modo *condizionato*. Poichè, per altro, non solo ho il diritto di concepire la mia esistenza anche come noumeno in un mondo intelligibile, ma nella legge morale o anche un motivo puro intellettuale determinante della mia causalità (nel mondo sensibile); così non è possibile, che la moralità dell'intenzione abbia una connessione, se non immediata, almeno mediata (grazie ad un autore intelligibile della natura), e invero necessaria, come causa, colla felicità, come effetto nel mondo sensibile; il quale legame in una natura, che è semplicemente oggetto dei sensi, non può mai avvenire in altro modo che accidentalmente, e non può bastare pel sommo bene.

Dunque, nonostante questo contrasto apparente di una ragion pratica con se stessa, il sommo bene è il fine necessario e supremo di una volontà moralmente determinata, un vero oggetto di essa; poichè esso è praticamente possibile, e le massime della volontà, le quali quanto alla loro materia si riferiscono a quest'oggetto, hanno realtà oggettiva, che fu còlta in principio mediante quell'antinomia nel legame della moralità colla felicità secondo una legge uni-

versale, ma per semplice equivoco, perchè si ritiene la relazione tra fenomeni per relazione delle cose in sè con questi fenomeni.

Se noi ci vediamo obbligati a cercare la possibilità del sommo bene, di questo scopo assegnato dalla ragione a tutti gli esseri razionali per tutti i loro desiderii morali, in tale latitudine, cioè nella connessione con un mondo intelligibile, ci dee meravigliare, che nondimeno i filosofi, così dei tempi antichi come dei moderni, abbiano potuto trovare già in questa vita (nel mondo sensibile) la felicità in proporzione affatto conveniente colla virtù, o abbiano potuto credere di averne coscienza. Poichè, così Epicuro come gli stoici innalzarono sopra ogni cosa la felicità, che nella vita deriva dalla coscienza della virtù; e il primo nei suoi precetti pratici non aveva intenzioni così basse, come si potrebbe arguire dai principii della sua teoria, che egli adoperava per la spiegazione, ma non per l'azione, oppure come li interpretarono molti, sviati dall'espressione «voluttà» sostituita a «contentezza», ma comprese la pratica più disinteressata del bene fra i modi di godere la gioia più intima, e la moderazione e la repressione delle inclinazioni, quale può sempre richiederla il più rigido filosofo moralista, apparteneva al suo concetto del piacere (egli intendeva con ciò il cuore sempre allegro); nel che si separò dagli stoici, sopratutto in ciò che egli ripose in questo piacere il motivo determinante, che gli stoici, e invero con ragione, rifiutavano. Poichè, da una parte, il virtuoso Epicuro, come ancora adesso uomini moralmente ben intenzionati quantunque non riflettano abbastanza profondamente sui loro principii, cadde nell'errore di supporre già l'intenzione virtuosa nelle persone, per le quali egli voleva prima dare il movente alla virtù (e infatti l'uomo onesto non può sentirsi felice, se prima non è conscio della sua onestà; perchè in quell'intenzione i rimproveri, che egli per il suo proprio modo di pensare sarebbe obbligato a far a se stesso per le trasgressioni, e la condanna morale di se stesso gli toglierebbe ogni godimento della soddisfazione, che altrimenti il suo stato potrebbe contenere). Ma la questione

è: come diventa anzitutto possibile una tale intenzione e un tal modo di pensare per stimare il valore della propria esistenza, giacchè prima di quella intenzione non si troverebbe ancora nel soggetto nessun sentimento per un valore morale in genere. Certamente l'uomo, se è virtuoso, non diventerà contento della vita, senza esser conscio della sua onestà in ogni azione, per quanto favorevole gli sia anche la fortuna nello stato fisico della vita; ma per farlo anzitutto virtuoso, e quindi prima ancora che egli stimi così altamente il valore della sua esistenza, gli si può raccomandare la pace dell'anima, che gli deriverà dalla coscienza di un'onestà, di cui egli tuttavia non ha alcun senso?

Ma, d'altra parte, qui vi è ancor sempre motivo a un errore di surrezione *(vitium subreptionis)* e come a un'illusione ottica nella coscienza di ciò che si fa, differentemente da ciò che si sente, la quale illusione anche l'uomo più sperimentato non può evitare del tutto. L'intenzione morale è necessariamente legata con una coscienza della determinazione della volontà immediatamente mercè la legge. Ora la coscienza di una determinazione della facoltà di desiderare è sempre il motivo di una compiacenza di un'azione, che fu prodotta mediante quella determinazione; ma questo piacere, questa compiacenza di se stesso, non è il motivo determinante dell'azione: la determinazione della volontà immediatamente, solo mediante la ragione, è il motivo del sentimento di piacere, e quella rimane una determinazione pura pratica, non estetica, della facoltà di desiderare. Ora, poichè questa determinazione produce internamente proprio lo stesso effetto di un impulso all'attività, come avrebbe fatto un sentimento della soddisfazione che si attende dall'azione desiderata, così facilmente riguardiamo ciò che noi stessi facciamo come qualcosa che sentiamo solo passivamente, e prendiamo il movente morale per l'impulso sensibile, come suole avvenire nella così detta illusione dei sensi (qui, del senso interno). È qualcosa di assai sublime nella natura umana esser determinati immediatamente ad azioni mercè una legge razionale pura, ed anche l'illusione di ritenere il soggettivo di

questa determinabilità intellettuale della volontà come qualcosa di estetico ed effetto di un particolare sentimento sensibile (poichè un sentimento intellettuale sarebbe una contradizione). È anche di grande importanza richiamar l'attenzione su questa proprietà della nostra personalità e coltivare il più che sia possibile l'effetto della ragione su questo sentimento. Ma bisogna anche guardarsi dal degradare e dallo svisare, come per un falso rilievo, il movente proprio e genuino, la legge stessa, coll'esaltare in modo spurio quale movente questo motivo determinante morale, in quanto vi s'introducono come principii sentimenti di piacere particolare che in verità sono soltanto conseguenze. Il rispetto e non il piacere, ossia il godimento della felicità, è dunque qualcosa, per cui non è possibile nessun sentimento anteriore, posto a base della ragione (perchè esso sarebbe sempre estetico e patologico); e la coscienza della costrizione immediata della volontà mediante la legge è appena un analogo del sentimento del piacere, poichè essa in relazione alla facoltà di desiderare produce esattamente lo stesso effetto, ma da altre origini. Solo, per altro, mediante questo modo di vedere si può ottenere quello che si cerca, cioè che le azioni avvengano non semplicemente conformi al dovere (in conseguenza di sentimenti piacevoli), ma per il dovere; il che dev'esser il vero scopo di ogni educazione morale.

Ma non v'è una parola che non designi un godimento, come quello della felicità, e nondimeno indichi una compiacenza della propria esistenza, un analogo della felicità, che deve necessariamente accompagnare la coscienza della virtù? Si! questa parola è contentezza di sè, che nel suo significato particolare indica sempre soltanto una compiacenza negativa della propria esistenza, in cui si è consci di non aver bisogno di niente. La libertà e la coscienza di essa, come di una facoltà di eseguire con intenzione predominante la legge morale, è indipendenza dalle inclinazioni, almeno come cause determinanti (se non come cause effettive) del nostro desiderio; e, in quanto io son conscio di questa indipendenza nell'osservanza delle mie massime morali, essa

è l'unica sorgente di una contentezza immutabile, necessariamente legata con essa, che non si fonda su nessun sentimento particolare, e questa contentezza si può chiamare intellettuale. La contentezza estetica (che impropriamente vien chiamata così), la quale si fonda sulla soddisfazione delle inclinazioni, per quanto raffinate queste s'immaginino, non può mai esser adeguata a ciò, che ci rappresenta con esse. Poichè le inclinazioni cambiano, crescono col favore che loro si concede, e lasciano sempre un vuoto ancor maggiore di quello che si era pensato di riempire. Perciò esse sono sempre di peso per un essere razionale; e, benchè questo non se le possa levare, tuttavia lo obbligano a desiderare di esserne libero. Anche un'inclinazione a cio che è conforme al dovere (p. es., alla beneficenza) può bensì facilitare assai l'efficacia delle massime morali, ma non ne può produrre nessuna. Poichè, in questo, tutto dev'esser fondato sulla rappresentazione della legge, come motivo determinante, se l'azione non deve contenere semplicemente la legalità, ma anche la moralità. L'inclinazione è cieca e servile, sia essa benigna o no, e la ragione, quando si tratta della moralità, non deve semplicemente fare da tutrice di essa, ma, senza avere riguardo ad essa, deve solo affatto curare, come ragion pura pratica, il suo proprio interesse. Anche questo sentimento della compassione e della simpatia tenera, se precede la riflessione su che cosa sia il dovere e diventa motivo determinante, è gravoso per le stesse persone che pensano bene, confonde le massime su cui hanno riflettuto, e produce il desiderio di esserne liberi e di esser soggetti soltanto alla ragione legislatrice.

Di qui si può capire come la coscienza di questo potere di una ragion pura pratica possa produrre mediante il fatto (la virtù) una coscienza della superiorità sulle proprie inclinazioni, e quindi dell'indipendenza da esse, e perciò anche della scontentezza che le accompagna sempre, e quindi una compiacenza negativa del proprio stato, cioè contentezza, che nella sua origine è contentezza della propria persona. Anche la libertà diviene in tal modo (cioè indirettamente) capace

di un godimento, che non si può chiamare felicità, perchè non dipende dall'intervento positivo di un sentimento, e neanche, a parlare esattamente, si può chiamare beatitudine, perchè non contiene l'indipendenza completa dalle inclinazioni e dai bisogni; ma che però è simile a quest'ultima, in quanto cioè la determinazione della propria volontà può almeno conservarsi libera dal loro influsso, e quindi, almeno per la sua origine, è analogo alla proprietà di bastare a se stesso, che si può solo attribuire all'essere supremo.

Da questa soluzione dell'antinomia della ragion pura pratica segue, che nei principii pratici si può concepire almeno come possibile un legame naturale e necessario fra la coscienza della moralità e l'aspettazione di una felicità ad essa proporzionata, come conseguenza di essa (ma certamente non ancora perciò questo legame si può conoscere e percepire); che, al contrario, i principii della ricerca della felicità non possono produrre la moralità: che, dunque, la moralità costituisce il bene supremo (come la prima condizione del sommo bene), la felicità invece costituisce bensì il secondo elemento di esso, però in modo che questa sia soltanto la conseguenza moralmente condizionata, ma necessaria della prima. In questa subordinazione soltanto il sommo bene è l'intero oggetto della ragion pura pratica, la quale se lo deve necessariamente rappresentare come possibile, perchè è un precetto di essa di contribuire, per quanto è possibile, alla produzione di questo bene. Ma, poichè la possibilità di un tale legame del condizionato colla sua condizione appartiene interamente alla relazione soprasensibile delle cose, e non può punto essere data secondo leggi del mondo sensibile, benchè le conseguenze pratiche di quest'idea, cioè le azioni che mirano ad attuare il sommo bene appartengano al mondo sensibile; così noi cercheremo di esporre i principii di quella possibilità, in primo luogo rispetto a ciò, che è immediatamente in nostro potere, e poi, in secondo luogo, rispetto a ciò, che la ragione ci presenta come complemento della nostra impotenza per la possibilità del sommo bene (necessaria secondo principii pratici) e che non è in nostro potere.

III. — Del primato della ragion pura pratica nella sua unione colla speculativa.

Per primato fra due o più cose legate mediante la ragione, intendo la superiorità dell'una di essere il primo motivo determinante del legame con tutte le altre. Nel senso più stretto e pratico significa la superiorità dell'interesse dell'una, in quanto ad esso (che non può essere proposta a nessun'altra) è subordinato l'interesse dell'altra. A ogni facoltà dello spirito si può attribuire un interesse, cioè un principio, che contiene la condizione, alla quale soltanto vien promosso l'esercizio di questa facoltà. La ragione, come facoltà dei principii determina l'interesse di tutte le facoltà dello spirito, ma il proprio interesse se lo determina essa stessa. L'interesse del suo uso speculativo consiste nella conoscenza dell'oggetto sino ai principii a priori più alti; quello dell'uso pratico, nella determinazione della volontà, relativamente al fine ultimo e completo. Ciò che si richiede per la possibilità di un uso della ragione in genere, cioè che i principii e le affermazioni di essa non devono contraddirsi, non costituisce nessuna parte del suo interesse, ma è la condizione per avere una ragione in generale; solo l'estensione, e non già il semplice accordo con se stessa, viene ascritta al suo interesse.

Se la ragione pratica non potesse ammettere e pensare come dato nient'altro che ciò che la ragione speculativa per sè le potesse presentare per propria cognizione, la ragione speculativa terrebbe il primato. Ma, posto che essa avesse per sè principii originali a priori, con cui fossero inseparabilmente legate certe posizioni teoretiche, le quali però si sottraessero a tutta la cognizione possibile della ragione speculativa (benchè non dovessero contraddire ad essa), allora la questione è di stabilire, quale interesse sia il più alto (non quale dovrebbe cedere, perchè l'uno non si oppone necessariamente all'altro); di stabilire, se la ragione speculativa, la quale non sa niente di tutto ciò che la ragion pratica le

propone di ammettere, debba accettare queste proposizioni e, quantunque per essa siano trascendenti, cercare di conciliarle coi suoi concetti, come una possessione estranea che le viene affidata, o se essa sia giustificata a seguire ostinatamente il suo interesse particolare, e, secondo la canonica di Epicuro, a rigettare come vuota sofisticheria tutto ciò che non può confermare la sua realtà oggettiva con esempi evidenti, che devono essere stabiliti nell'esperienza, per quanto ciò sia legato coll'interesse dell'uso (puro) pratico, e in sè non sia neanche contraddittorio coll'uso teoretico, semplicemente perchè reca veramente pregiudizio all'interesse della ragione speculativa, in quanto sopprime i limiti che questa si è posti, e l'abbandona a tutte le assurdità e a tutte le illusioni dell'immaginazione.

Infatti, se venisse presa per fondamento la ragion pratica come patologicamente condizionata, cioè come limitantesi a reggere l'interesse delle inclinazioni sotto il principio sensibile della felicità, in tal caso questa pretesa verso la ragione speculativa non si potrebbe punto menar buona. Il paradiso di Maometto, o il dissolversi dei teosofi e dei mistici nel loro unirsi con la divinità, secondo il gusto di ciascuno, imporrebbero alla ragione le loro mostruosità, e varrebbe tanto non aver nessuna ragione, quanto abbandonarla in tal modo a tutti i sogni. Ma, se la ragion pura può esser pratica per sè e tale è realmente, come la coscienza della legge morale dimostra, pure essa è sempre soltanto una sola e medesima ragione, che, sia sotto il rispetto teoretico sia sotto quello pratico, giudica secondo principii a priori; e allora è chiaro che, se anche la sua facoltà sotto il primo rispetto non giunge a stabilire affermativamente certe proposizioni, che tuttavia non le sono contrarie, essa deve, appena queste proposizioni appartengono inseparabilmente all'interesse pratico della ragion pura, ammetterle bensì come qualcosa di estraneo, che non è conosciuto sul suo terreno, ma che è tuttavia sufficientemente attestato, e deve cercare di confrontarle e di connetterle con tutto ciò che ha il suo potere come ragione speculativa, pur convenendo che

non sono sue cognizioni, ma estensioni del suo uso sotto un altro rispetto, cioè sotto quello pratico, il che non è punto contrario al suo interesse, che consiste nella limitazione della temerità speculativa.

Dunque, nell'unione della ragion pura speculativa colla ragion pura pratica in una conoscenza, l'ultima tiene il primato, supposto cioè, che tale unione non sia contingente e arbitraria, ma fondata a priori sulla stessa ragione e quindi necessaria. Perocchè, senza questa subordinazione, avverrebbe un contrasto della ragione con se stessa, perchè, se fossero semplicemente associate l'una all'altra (coordinate), la prima per sè chiuderebbe strettamente i suoi limiti e non ammetterebbe nel suo dominio niente dell'altra; e questa invece estenderebbe i suoi limiti su ogni cosa, e, dove il suo bisogno lo richiede, cercherebbe di comprendere nei suoi limiti la prima. Ma non si può punto pretendere dalla ragion pratica che essa sia subordinata alla ragione speculativa, e così inverta l'ordine; perchè ogni interesse, infine, è pratico, e anche quello della ragione speculativa è soltanto condizionato e completo nell'uso pratico.

IV. — L'immortalità dell'anima come postulato della ragion pura pratica.

L'attuazione del sommo bene nel mondo è l'oggetto necessario di una volontà determinabile mediante la legge morale. Ma in questa volontà la conformità completa delle intenzioni alla legge morale è la condizione suprema del sommo bene. Dunque, questa condizione dev'esser tanto possibile come il suo oggetto, perchè è contenuta nello stesso precetto di promuover questo. Ma la conformità completa della volontà alla legge morale è la santità, una perfezione, di cui non è capace nessun essere razionale del mondo sensibile, in nessun momento della sua esistenza. Poichè essa, mentre nondimeno viene richiesta come praticamente necessaria, può soltanto esser trovata in un progresso all'infinito verso quella conformità completa, e, secondo i principii della ra-

gion pura pratica, è necessario ammettere un tale progresso pratico come l'oggetto reale della nostra volontà.

Ma questo progresso infinito è soltanto possibile colla supposizione di un'esistenza che continui all'infinito e di una personalità dello stesso essere razionale (la quale si chiama l'immortalità dell'anima). Dunque, il sommo bene, praticamente, è soltanto possibile colla supposizione dell'immortalità dell'anima; quindi, questa, come legata inseparabilmente colla legge morale, è un POSTULATO della ragion pura pratica (con che io intendo una proposizione teoretica, ma come tale non dimostrabile, in quanto inerisce inseparabilmente ad una legge pratica, che ha un valore incondizionato a priori).

La proposizione della determinazione morale della nostra natura, di poter giungere alla conformità completa alla legge morale soltanto in un progresso che va all'infinito, è della più grande utilità, non semplicemente riguardo a supplire presentemente all'impotenza della ragione speculativa, ma anche rispetto alla religione. In mancanza di questa proposizione, o la legge morale viene completamente abbassata dalla sua santità, poichè essa è rappresentata come tollerante (indulgente) e così conforme alla nostra comodità; oppure si estende la sua vocazione, e nello stesso tempo l'aspettazione, a una determinazione irraggiungibile, cioè alla speranza di un acquisto completo della santità della volontà, e si erra in sogni teosofici stravaganti, che contraddicono affatto alla conoscenza di sè. In ambedue i casi vien soltanto impedito lo sforzo incessante all'osservanza esatta e continua di una legge razionale stretta e inflessibile, e tuttavia non ideale, ma reale. A un essere razionale, ma finito, è soltanto possibile il progresso all'infinito dai gradi inferiori ai superiori della perfezione morale. L'Infinito, per cui la condizione di tempo è niente, vede in questa serie, per noi senza fine, la conformità intera alla legge morale, e la santità, che il suo comandamento esige inflessibilmente per esser conforme alla sua giustizia nella parte, che assegna a ciascuno nel sommo bene, è da trovare completamente in

un'unica intuizione intellettuale dell'esistenza degli esseri razionali. Ciò che può soltanto toccare alla creatura relativamente alla speranza di questa partecipazione, sarebbe la sicura coscienza della sua intenzione, per sperare dal suo progresso avvenuto finora dal peggiore al moralmente migliore, e dal proposito immutabile che perciò essa ha conosciuto, un'ulteriore continuazione ininterrotta di questo progresso, finchè la sua esistenza può durare, e anche oltre questa vita [1]; e così, di esser pienamente adeguata alla volontà di Dio (senza indulgenze o remissione, che non si accordino colla giustizia), non mai, a dir vero, qui, o in momento avvenire immaginabile della sua esistenza, ma soltanto nell'infinità (comprensibile solo a Dio) della sua durata.

V. — L'esistenza di Dio, come postulato della ragion pura pratica.

La legge morale ha condotto nell'analisi precedente al problema pratico, che, senz'alcun intervento di moventi mo-

---

[1] La convinzione dell'immutabilità delle proprie intenzioni nel progresso al bene, sembra tuttavia che sia impossibile per sè a una creatura. Perciò la dottrina cristiana la fa derivare soltanto dallo stesso spirito, che opera la santificazione, cioè questo fermo proponimento, e con esso la coscienza della costanza nel progresso morale. Ma anche naturalmente colui che è conscio di aver persistito per gran parte della sua vita sino alla fine di essa nel progresso verso il meglio, e invero per moventi schiettamente morali, può darsi la consolante speranza, se non la certezza, che anche in un'esistenza che duri oltre questa vita egli rimarrà in questi principii; e quantunque ai suoi propri occhi qui non si trovi giustificato, nè possa mai sperare di essere giustificato, malgrado l'aumento che spera in avvenire della sua perfezione naturale, ma con essa anche dei suoi doveri, tuttavia in questo progresso, il quale, benchè riguardi un fine indietreggiante all'infinito, nondimeno per Dio vale come possesso, egli può aver la prospettiva di un avvenire beato; poichè questa è l'espressione, di cui la ragione si serve a designare un benessere completo, indipendente da tutte le cause contingenti del mondo; un bene, il quale, come la santità, è un'idea, che può esser contenuta soltanto in un progresso infinito e nella totalità di esso; e quindi non è mai raggiunta dalla creatura.

rali, vien prescritto semplicemente dalla ragion pura, cioè alla completezza necessaria della parte prima e principale del sommo bene, la MORALITÀ; e, poichè questo problema non può esser risolto completamente se non in un'eternità, al postulato dell'IMMORTALITÀ. Questa stessa legge deve anche condurre alla possibilità del secondo elemento del sommo bene, cioè alla FELICITÀ proporzionata a quella moralità, con tanto disinteresse come prima, per semplice e imparziale ragione, vale a dire alla supposizione dell'esistenza di una causa adeguata a questo effetto; cioè deve postulare l'esistenza di Dio, come appartenente necessariamente alla possibilità del sommo bene (il quale oggetto della nostra volontà è legato necessariamente con la legislazione morale della ragion pura). Vogliamo esporre in modo convincente questa connessione.

La felicità è la condizione di un essere razionale nel mondo, a cui, in tutto il corso della sua vita, tutto avviene secondo il suo desiderio e la sua volontà, e si fonda quindi nell'accordo della natura col fine totale di esso, e così pure col motivo determinante essenziale della sua volontà. Ora la legge morale, come legge della libertà, comanda mediante motivi determinanti, che devono essere affatto indipendenti dalla natura e dall'accordo di essi colla nostra facoltà di desiderare (come moventi); ma l'essere razionale agente nel mondo non è tuttavia nello stesso tempo causa del mondo e della natura stessa. Dunque, nella legge morale non vi è il minimo principio di una connessione necessaria fra la moralità e la felicità, ad essa proporzionata, di un essere, che appartenga al mondo come parte, e perciò dipenda da esso, il quale essere appunto perciò non può esser causa di questa natura mediante la sua volontà, e, per quel che riguarda la sua felicità, non può colle proprie forze produrre continuamente l'accordo di questa natura coi suoi principii pratici. Tuttavia, nel problema pratico della ragion pura, cioè nel lavoro necessario del sommo bene, una tale connessione vien postulata come necessaria; noi dobbiamo cercare di promuovere il sommo bene (che quindi deve tuttavia esser

possibile). Dunque, viene anche postulata l'esistenza di una causa di tutta la natura, differente dalla natura, la quale contenga il principio di questa connessione, cioè dell'accordo esatto della felicità colla moralità. Ma questa causa suprema deve contenere il principio dell'accordo della natura semplicemente con una legge della volontà degli esseri razionali, ma colla rappresentazione di questa *legge*, in quanto questi esseri la pongono a *motivo determinante supremo della volontà*, e quindi non semplicemente coi costumi quanto alla forma, ma anche quanto alla loro moralità, come motivo determinante di essi, cioè colla loro intenzione morale. Dunque, il sommo bene nel mondo è soltanto possibile, in quanto viene ammessa una suprema natura, che ha una causalità conforme all'intenzione morale. Ora un essere, il quale è capace di azioni secondo la rappresentazione di leggi, è un'*intelligenza* (essere razionale), e la causalità di un tale essere secondo questa rappresentazione delle leggi è una volontà di esso. Dunque, la causa suprema della natura, in quanto dev'esser presupposta pel sommo bene, è un essere, che con l'*intelletto* e la *volontà* è la causa (perciò l'autore) della natura, cioè Dio. Per conseguenza, il postulato della possibilità del *sommo bene derivato* (del mondo ottimo) è nello stesso tempo il postulato della realtà di un *sommo bene originario*, cioè dell'esistenza di Dio. Ma era dovere per noi promuovere il sommo bene; e quindi è non solo un diritto, ma anche una necessità legata come bisogno col dovere, supporre la possibilità di questo sommo bene; il quale, avendo luogo soltanto colla condizione dell'esistenza di Dio, lega inseparabilmente la supposizione di quest'esistenza col dovere; ossia è moralmente necessario ammettere l'esistenza di Dio.

Ora qui si deve ben notare, che questa necessità morale è *soggettiva*, cioè un bisogno, e non è oggettiva, ossia anche un dovere; poichè non vi può esser punto un dovere di ammetter l'esistenza di una cosa (perchè ciò riguarda semplicemente l'uso teoretico della ragione). Nemmeno s'intende con questo, che sia necessario ammetter l'esistenza di Dio,

come principio di ogni obbligo in genere (poichè questo principio, come si è dimostrato abbastanza, si fonda soltanto sull'autonomia della ragione stessa). Al dovere qui appartiene soltanto di lavorare alla produzione e all'avanzamento del sommo bene nel mondo, la cui possibilità quindi può esser postulata, ma che la nostra ragione non trova concepibile altrimenti che supponendo di un'intelligenza suprema. Quindi l'ammetter l'esistenza di questa intelligenza è legato colla coscienza del nostro dovere, benchè questo fatto stesso dell'ammetterla appartenga alla ragion teoretica, rispetto alla quale soltanto essa, considerata come principio di spiegazione, può esser chiamata ipotesi; ma in relazione all'intelligibilità di un oggetto (il sommo bene) dato a noi tuttavia mediante la legge morale, e quindi di un bisogno nel rispetto pratico, può chiamarsi fede, e fede razionale pura, perchè semplicemente la ragion pura (tanto secondo il suo uso teoretico, come secondo quello pratico) è la sorgente, da cui essa deriva.

Per questa deduzione si può ormai comprendere, perchè le scuole greche non abbiano mai potuto giungere alla soluzione del loro problema della possibilità pratica del sommo bene. Perchè della regola dell'uso, che la volontà dell'uomo fa della sua libertà, esse facevano sempre il principio unico e sufficiente per sè solo di questa possibilità, senza aver bisogno, a loro parere, dell'esistenza di Dio. Invero facevano bene a stabilire il principio della morale indipendentemente da questo postulato, per se stesso, soltanto per la relazione della ragione alla volontà, e quindi a farne la condizione pratica suprema del sommo bene; ma non perciò esso era la condizione totale della possibilità di questo bene. Ora gli epicurei avevano bensì ammesso un principio affatto falso dei costumi, cioè quello della felicità, come principio supremo, e sostituito a una legge una massima dell'elezione arbitraria, secondo l'inclinazione di ciascuno; ma essi procedevano in modo abbastanza coerente, nell'abbassare il loro sommo bene ugualmente, cioè proporzionatamente alla bassezza del loro principio, e non aspettavano felicità mag-

giore, che quella che si può ottenere mediante la prudenza umana (a cui appartiene anche la temperanza e la moderazione delle inclinazioni), la quale felicità, come si sa, deve riuscire abbastanza meschina e assai differente secondo le circostanze; senza contare le eccezioni che le loro massime dovevano incessantemente ammettere, e che le rendono incapaci ad esser leggi. Gli stoici, invece, avevano scelto affatto giustamente il loro principio pratico supremo, cioè la virtù, come condizione del sommo bene; ma, poichè rappresentavano il grado di virtù che è necessario per la legge pura di essa come pienamente raggiungibile in questa vita, non solo avevano elevato il potere morale dell'uomo, che chiamavano saggio, sopra tutti i limiti della sua natura, e ammesso qualcosa che contraddice a ogni conoscenza umana, ma anche sopratutto non ammettevano punto il secondo elemento appartenente al sommo bene, cioè la felicità, come oggetto particolare della facoltà di desiderare dell'uomo, e avevano fatto del loro saggio come una divinità, con la coscienza dell'eccellenza della sua persona, affatto indipendente dalla natura (relativamente alla sua contentezza), poichè essi lo esponevano bensì ai mali [1] della vita, ma non ve lo assoggettavano (nello stesso tempo lo rappresentavano anche come libero dal male) [2]. Così, in realtà, lasciavano il secondo elemento del sommo bene, la propria felicità, poichè essi lo riponevano semplicemente nell'azione e nella contentezza del proprio valore personale, e quindi lo includevano nella coscienza del modo di pensare morale; nel che essi però avrebbero potuto esser confutati abbastanza mediante la voce della loro propria natura.

La dottrina del cristianesimo [3], se anche non viene an-

---

[1] *Uebeln.*

[2] *vom Bösen.*

[3] Si ritiene comunemente, che il precetto cristiano dei costumi non abbia nessuna precedenza per ciò che riguarda la sua purezza sul concetto morale degli stoici; ma la loro differenza è però assai visibile. Il sistema stoico faceva della coscienza della fortezza d'animo il perno su cui dovevano volgere tutte le intenzioni morali; e, benchè i seguaci

cora considerata come dottrina religiosa, dà in questo punto un concetto del sommo bene (del regno di Dio), il quale solo soddisfa alla più stretta esigenza della ragion pratica. La legge morale è santa (inviolabile) ed esige la santità dei costumi, benchè ogni perfezione morale, alla quale l'uomo può giungere, sia sempre soltanto virtù, cioè intenzione conforme alla legge per rispetto alla legge; quindi la coscienza di

---

di questo sistema parlassero di doveri, e li determinassero anche benissimo, tuttavia riponevano il movente, e il motivo determinante propriamente detto della volontà, in un'elevazione del modo di pensare al di sopra dei moventi inferiori dei sensi, che non hanno potere se non per la debolezza dell'animo. La virtù era dunque per loro un certo eroismo del saggio, che si eleva sopra la natura animale dell'uomo, e basta a se stesso; agli altri presenta bensì dei doveri, ma egli è elevato sopra di essi, e non è soggetto a nessuna tentazione di trasgredire la legge morale. Ma tutto ciò essi non potevano fare, se si fossero rappresentata questa legge nella purezza e nel rigore, che presenta il precetto del Vangelo. Se per idea intendo una perfezione a cui niente nell'esperienza può esser dato come adeguato, le idee morali non sono perciò niente di trascendente, tali cioè che noi non ne possiamo neanche determinare il concetto in modo sufficiente, o di cui sia incerto se corrisponda loro dappertutto un oggetto, come le idee della ragione speculativa; ma, come prototipi della perfezione morale, servono da modello indispensabile del procedere morale, e nello stesso tempo da misura di paragone. Ora, se io considerassi la morale cristiana dal suo lato filosofico, confrontandola colle idee delle scuole greche, essa apparirebbe così. Le idee dei cinici, degli epicurei, degli stoici e dei cristiani sono: la semplicità naturale, la prudenza, la saggezza e la santità. Riguardo alla via per giungervi, i filosofi greci si distinguono talmente gli uni dagli altri che i cinici trovarono sufficiente a ciò l'intelletto umano ordinario, gli altri soltanto la via della scienza; ma, perciò, gli uni e gli altri il semplice uso delle forze naturali. La morale cristiana, stabilendo il suo precetto (come anche dev'essere) con tanta durezza e severità, toglie all'uomo la confidenza, almeno in questa vita, di esserle pienamente adeguato; ma tuttavia di nuovo lo rianima mediante il fatto, che se noi facciamo bene per quanto è in nostro potere, possiamo sperare che ciò che non è in nostro potere ci verrà da un'altra parte, sappiamo o no in qual modo. Aristotele e Platone si distinguono soltanto rispetto all'origine dei nostri concetti morali.

una continua tendenza alla trasgressione, almeno all'impurità, cioè alla mescolanza di molti motivi determinanti falsi (non morali) all'osservanza della legge, e quindi una stima di sè legata coll'umiltà; e perciò relativamente alla santità, che la legge cristiana esige, non lascia alla creatura che il progresso all'infinito, ma appunto perciò le dà anche il diritto a sperare la sua durata all'infinito.

Il valore di un'intenzione pienamente conforme alla legge morale è infinito; perchè ogni felicità possibile, nel giudizio di un dispensatore saggio e onnipotente di essa, non ha altra limitazione che la mancanza di conformità di esseri razionali al loro dovere. Ma la legge morale per sè non promette nessuna felicità; perchè questa, secondo i concetti di un ordine naturale in genere, non è legata necessariamente coll'osservanza della legge morale. Ora, la dottrina morale cristiana supplisce a questa mancanza (del secondo elemento indispensabile del sommo bene) mediante la rappresentazione del mondo, in cui gli esseri razionali si consacrano con tutta l'anima alla legge morale, come di un regno di Dio, in cui la natura e i costumi, mediante un autore santo, che renda possibile il sommo bene derivato, vengono in un'armonia estranea a ciascuno di questi elementi per se stesso. La santità dei costumi vien già mostrata ad essi in questa vita come modello; ma il benessere proporzionato a questa, la beatitudine, è rappresentata solo come raggiungibile in un'eternità; perchè quella deve sempre essere il prototipo del loro modo di procedere in ogni stato, e il progredire verso di essa è già possibile e necessario in questa vita; ma questa in questo mondo, col nome di felicità, non può punto esser raggiunta (per quanto dipende dal nostro potere), e perciò può solo esser fatta oggetto di speranza. Ciò nondimeno il principio cristiano della morale stessa non è teologico (quindi eteronomia), ma autonomia della ragion pura pratica per se stessa, perchè essa della cognizione di Dio e della sua volontà non fa il principio di queste leggi, ma soltanto il principio del pervenire al sommo bene, colla condizione dell'osservanza di queste leggi; e an-

che il movente proprio all'osservanza delle leggi non lo pone nelle conseguenze desiderate di essa, ma soltanto nella rappresentazione del dovere, come soltanto nel fedele adempimento di questo consiste il merito di ottenere la felicità.

In questo modo, la legge morale mediante il concetto del sommo bene, come l'oggetto e lo scopo finale della ragion pura pratica, conduce alla religione, cioè alla conoscenza di tutti i doveri come comandamenti divini, non come sanzioni, cioè decreti arbitrari e per se stessi accidentali di una volontà estranea, ma come leggi essenziali di ogni volontà libera per se stessa, che però devono esser considerati quali comandamenti dell'essere supremo, perchè soltanto da una volontà moralmente perfetta (santa e buona), e nello stesso tempo anche onnipotente, possiamo sperare il sommo bene, che la legge morale ci fa un dovere di porre come oggetto dei nostri sforzi, e quindi possiamo sperare di giungervi, mediante l'accordo con questa volontà. Anche qui perciò tutto rimane disinteressato e fondato semplicemente sul dovere; senza che il timore o la speranza possano esser posti a base come moventi, che se diventassero principii, distruggerebbero tutto il valore morale delle azioni. La legge morale mi comanda di fare del sommo bene possibile in un mondo l'oggetto ultimo di tutta la mia condotta. Ma io non posso sperare di effettuar questo, e non solo mediante l'accordo della mia volontà con quella di un autore santo e buono del mondo; e benchè la mia propria felicità sia compresa nel concetto del sommo bene, come di un tutto in cui la maggior felicità vien rappresentata come legata nella proporzione più esatta colla maggior quantità di perfezione morale (possibile nelle creature), pure non è essa, ma la legge morale (la quale piuttosto limita poi con condizioni rigorose il mio desiderio illimitato) il motivo determinante della volontà, che viene indicato pel promovimento del sommo bene.

Perciò anche la morale non è propriamente la dottrina che c'insegna come dobbiamo farci felici, ma come dobbiamo diventar degni della felicità. Solo quando la religione so-

praggiunge, viene anche la speranza di partecipare un giorno alla felicità nella misura che avremo procurato di non esserne indegni.

Uno è degno del possesso di una cosa, o di uno stato, quando il fatto che egli sia in questo possesso va d'accordo col sommo bene. Ora si può facilmente vedere che ogni merito dipende dalla condotta morale, perchè nel concetto del sommo bene questa costituisce la condizione del rimanente (ciò che appartiene allo stato), cioè della parte di felicità. Ora ne segue, che non si deve mai trattare la morale in sè come dottrina della felicità, cioè come una dottrina che c'insegni a diventar partecipi della felicità; poichè essa si occupa soltanto della condizione razionale *(conditio sine qua non)* della felicità, non di un mezzo di acquistarla. Ma, se essa (che impone semplicemente doveri, non porge regole ai desiderii disinteressati) vien esposta completamente, dopo che è stato eccitato il desiderio morale, che si fonda su una legge di promuovere il sommo bene (di procurarci il regno di Dio), il quale desiderio prima non poteva venire a nessun'anima disinteressata, e dopo che, in aiuto a questo desiderio, è stato fatto il passo verso la religione; allora soltanto questa dottrina dei costumi può esser chiamata dottrina di felicità, perchè la speranza di ciò comincia soltanto colla religione.

Da questo si può anche vedere che, se si cerca il fine ultimo di Dio nella creazione del mondo, non si deve addurre la felicità degli esseri razionali in questo mondo, ma il sommo bene, che a quel desiderio di questi esseri aggiunge ancora una condizione, ossia quella di esser degni della felicità, cioè la moralità degli stessi esseri razionali, la quale soltanto contiene la norma, secondo cui essi possono sperare di diventar partecipi della felicità, per mano di un autore saggio. Poichè, infatti, la saggezza, considerata teoreticamente, importa la conoscenza del sommo bene, e, praticamente, la conformità della volontà al sommo bene, così non si può attribuire a una saggezza suprema e indipendente un fine, che sarebbe fondato semplicemente sulla

bontà. Giacchè non si può concepire questo effetto della bontà (relativamente alla felicità degli esseri razionali) se non colle condizioni restrittive dell'accordo colla *santità*[1] della propria volontà, come conforme al sommo bene originario. Perciò coloro che ripongono il fine della creazione nella gloria di Dio (supposto, che non si concepisca questa gloria in senso antropomorfico, come desiderio di essere stimato) hanno ben trovato l'espressione migliore. Poichè niente onora Dio quanto ciò che si deve stimare più nel mondo, il rispetto al suo comandamento, l'osservanza del santo dovere, che la sua legge c'impone, ove si aggiunga la sua mirabile disposizione di coronare un ordine così bello con una felicità proporzionata. Se quest'ultimo punto lo rende amabile (per usare un linguaggio umano), grazie al primo egli è un oggetto d'adorazione. Anche gli uomini facendo del bene possono bensì acquistarsi l'amore, ma solamente per ciò non possono mai acquistarsi il rispetto; sicchè la più grande beneficenza fa loro onore, solo perchè fatta secondo il merito.

Che nell'ordine dei fini l'uomo (e con esso ogni essere razionale) sia un *fine in se stesso*, cioè non possa mai essere adoperato semplicemente come mezzo da alcuno (neanche da Dio), senza che nello stesso tempo sia anche un fine; che dunque l'*umanità* debba esser *santa* per noi stessi nella nostra

---

[1] A questo proposito, e per far conoscere il carattere proprio di questi concetti, osservo ancora soltanto che, laddove si attribuiscono a Dio diverse proprietà, la cui qualità si trova anche conveniente alle creature, salvo che in Dio sono elevate al grado più alto, p. es., la potenza, la scienza, la presenza, la bontà, ecc., colle denominazioni di onnipotenza, onniscienza, onnipresenza, bontà infinita, ecc., ve ne sono tre, che vengono attribuite a Dio esclusivamente, e senza aggiunta di grandezza, e sono tutte e tre morali. Egli è il *solo santo*, *il solo beato*, *il solo saggio*; perchè questi concetti implicano già l'illimitatezza. Quindi, secondo l'ordine di essi, egli è poi anche il *legislatore* (e creatore) *santo*, il *reggitore buono* (e conservatore) e il *giudice giusto*. Tre proprietà, che contengono in sè tutto ciò, per cui Dio diventa l'oggetto della religione, e alle quali le perfezioni metafisiche, ad esse conformi, s'aggiungono da sè nella ragione.

persona; questo ormai va da sè, perchè egli è il soggetto della legge morale, e quindi di ciò che è santo in sè, per cui e in accordo con cui soltanto qualcosa può anche esser chiamata santa in genere. Poichè questa legge morale si fonda sull'autonomia della propria volontà, come di una volontà libera, che secondo le sue leggi universali deve necessariamente potersi accordare con ciò, a cui si deve sottomettere.

VI. — Sui postulati della ragion pura pratica in genere.

Essi partono tutti dal principio della moralità, il quale non è un postulato, ma una legge, per cui la ragione determina immediatamente la volontà. La volontà, per ciò stesso che vien determinata così, come volontà pura richiede queste condizioni necessarie all'osservanza de' suoi precetti. Questi postulati non sono dommi teoretici, ma supposizioni nel rispetto necessariamente pratico, e quindi non estendono invero la conoscenza speculativa, ma danno alle idee della ragione speculativa in genere (mediante la loro relazione a ciò che è pratico) la realtà oggettiva, e le giustificano come concetti, la cui possibilità altrimenti essa non potrebbe neanche soltanto presumere di affermare.

Questi postulati sono quelli dell'immortalità, della libertà, positivamente considerata (come causalità di un essere in quanto questo appartiene al mondo intelligibile), e dell'esistenza di Dio. Il primo deriva dalla condizione praticamente necessaria di una durata corrispondente all'adempimento completo della legge morale; il secondo dalla supposizione necessaria dell'indipendenza dal mondo sensibile e del potere della determinazione della propria volontà, secondo la legge di un mondo intelligibile, cioè della libertà; il terzo dalla necessità della condizione di un mondo intelligibile, perchè il sommo bene sia, mediante la supposizione del sommo bene indipendente cioè, dell'esistenza di Dio.

L'aspirazione necessaria al sommo bene mediante il rispetto alla legge morale e la supposizione che ne deriva della realtà oggettiva di questo bene, conduce dunque, mercè

i postulati della ragion pratica, a concetti, che la ragione speculativa poteva bensì esporre come problemi, ma non poteva risolvere. Dunque, 1°) essa conduce a un concetto per la cui soluzione la ragione speculativa non poteva far altro che *paralogismi* (cioè a quello dell'immortalità), perchè ad essa mancava la caratteristica della persistenza per completare per la rappresentazione reale di una sostanza il concetto psicologico di un soggetto ultimo, che viene attribuito necessariamente all'anima nella coscienza di sè; il che la ragion pratica fa mediante il postulato di una durata necessaria alla conformità colla legge morale nel sommo bene, come fine totale della ragion pratica; 2°) essa conduce al concetto, di cui la ragione speculativa non contiene se non un'*antinomia*, la cui soluzione poteva fondare soltanto su un concetto, che essa poteva bensì pensare problematicamente, ma non dimostrare o determinare quanto alla sua realtà oggettiva, cioè l'idea *cosmologica* di un mondo intelligibile e la coscienza della nostra esistenza in esso, mediante il postulato della libertà (la realtà della quale essa dimostra mediante la legge morale, e con essa nello stesso tempo dimostra la legge di un mondo intelligibile, che la ragione speculativa poteva soltanto indicare, senza poterne determinare il concetto); 3°) essa dà a ciò che la ragione speculativa poteva bensì pensare, ma doveva lasciar indeterminato come semplice *ideale* trascendentale, al concetto *teologico* dell'essere primordiale, un senso (nel rispetto pratico, cioè come una condizione della possibilità dell'oggetto di una volontà determinata mediante quella legge), come principio supremo del sommo bene in un mondo intelligibile, mediante una legislazione morale onnipotente in quel mondo.

Ma in tal modo mediante la ragion pura pratica, viene estesa realmente la nostra conoscenza, e ciò che era *trascendente* per la ragione speculativa, è *immanente* in quella pratica? Senza dubbio, ma *soltanto nel rispetto pratico*. Perocchè, invero, noi con questi concetti non conosciamo nè la natura della nostra anima, nè il mondo intelligibile, nè l'essere supremo, rispetto a ciò che queste cose sono in

se stesse; ma abbiamo soltanto riunito i concetti di esse nel concetto pratico del sommo bene, come oggetto della nostra volontà ed affatto a priori, mediante la ragion pura, benchè solo mediante la legge morale, e anche semplicemente, rispetto a questa, in vista dell'oggetto, che essa comanda. Ma anche soltanto come sia possibile la libertà, e come si debba rappresentare teoricamente e positivamente questo modo di causalità, ciò non si vede mediante questi concetti; e vien soltanto postulato, mediante la legge morale e allo scopo di questa, che vi sia una tale causalità. Così è anche delle altre idee, che quanto alla loro possibilità nessun intelletto umano stabilirà mai, ma anche nessuna sofisticheria persuaderà mai, neanche all'uomo più volgare, che esse non siano veri concetti.

VII. — Come sia concepibile un'estensione della ragion pura nel rispetto pratico, senza che perciò venga insieme estesa la sua conoscenza come speculativa.

Per non divenir troppo astratti, vogliamo rispondere a questa questione, applicandola immediatamente al caso presente. Per estendere praticamente una conoscenza pura, dev'esser dato a priori un fine, cioè uno scopo, come oggetto (della volontà), che, indipendentemente da tutti i principii teoretici, mediante un imperativo (categorico), che determini immediatamente la volontà, venga rappresentato come praticamente necessario; e ciò in questo caso è il sommo bene. Ma ciò non è possibile senza presupporre tre concetti teoretici (per i quali, giacchè sono soltanto concetti razionali puri, non si può trovare nessuna intuizione corrispondente, e quindi, per la via teoretica, nessuna realtà oggettiva), cioè: la libertà, l'immortalità e Dio. Dunque, mediante la legge pratica, la quale comanda l'esistenza del sommo bene possibile in un mondo, vien postulata la possibilità di quegli oggetti della ragion pura speculativa, la realtà oggettiva, che questa non poteva loro assicurare. Perciò la conoscenza teoretica della ragion pura riceve senza dubbio un incremento,

il quale però consiste semplicemente in ciò, che quei concetti, per essa d'altronde problematici (semplicemente pensabili), adesso sono conosciuti in modo assertorio come tali, a cui realmente convengono oggetti, perchè la ragion pratica ha bisogno inevitabilmente dell'esistenza di essi per la possibilità del suo oggetto, il sommo bene, che praticamente è assolutamente necessario, e quella teoretica perciò è giustificata a supporli. Ma questa estensione della ragione teoretica non è un'estensione della speculazione, da farne cioè ormai un uso positivo nel rispetto teoretico. Perocchè, siccome mediante la ragion pratica non può esser fatto nient'altro a questo proposito se non dimostrare che quei concetti sono reali, ed hanno realmente i loro oggetti (possibili), ma con questo non ci può esser dato niente, che spetti all'intuizione di essi (il che non si può neanche esigere); così non è possibile alcuna proposizione sintetica mediante questa realtà, che si concede ad essi. Quindi questa scoperta non ci aiuta minimamente nel rispetto speculativo, bensì relativamente all'uso pratico della ragion pura all'estensione di questa nostra conoscenza. Le tre idee menzionate della ragione speculativa non sono ancora in sè conoscenze, tuttavia sono pensieri (trascendenti), in cui non vi è niente d'impossibile. Ora, mediante una legge pratica apodittica, esse ricevono, come condizioni necessarie della possibilità di ciò che questa legge comanda di prendere per oggetto, la realtà oggettiva: cioè mediante quella legge noi apprendiamo che esse hanno oggetti, senza per altro poter dimostrare come il loro concetto si riferisce a un oggetto; e ciò non è ancora la conoscenza di questi oggetti, poichè con ciò non si può punto giudicare di essi sinteticamente, nè determinare teoreticamente la loro applicazione, nè quindi si può intorno ad essi fare alcun uso teoretico della ragione, nel che consiste propriamente ogni conoscenza speculativa di essi. Ma tuttavia la conoscenza teoretica non certamente di questi oggetti, sì della ragione in genere, fu estesa, in questo senso, che, mediante i postulati pratici, furono tuttavia dati oggetti a quelle idee, in quanto un pensiero semplicemente problematico soltanto da ciò ricevette

realtà oggettiva. Quindi con ciò non vi era alcuna estensione della conoscenza di dati oggetti soprasensibili, ma tuttavia un'estensione della ragion teoretica e della conoscenza di essa rispetto al soprasensibile in genere, in quanto essa era obbligata ad ammettere, che vi sono tali oggetti, senza però poterli determinare di più, e quindi senza poter estendere questa conoscenza degli oggetti (che ora le son dati soltanto per un principio pratico, ed anche soltanto per l'uso pratico). Il quale incremento, dunque, la ragion pura teoretica, per cui tutte quelle idee sono trascendenti e senza oggetto, lo deve soltanto alla sua facoltà pura pratica. Qui esse diventano immanenti e costitutive, perchè sono principii della possibilità di realizzare l'oggetto necessario della ragion pura pratica (il sommo bene), giacchè, senza di ciò, sono principii trascendenti e semplicemente regolativi della ragione speculativa, i quali le impongono, non di ammettere un nuovo oggetto oltre l'esperienza, ma soltanto di avvicinare alla perfezione il suo uso nell'esperienza. Ma, una volta che la ragione è in possesso di questo incremento, essa, come ragione speculativa, tratterà (propriamente solo per assicurare il suo uso pratico) quelle idee negativamente, cioè non estendendole, ma chiarendole, per impedire da una parte l'antropomorfismo come l'origine della superstizione, ossia l'estensione apparente di quei concetti mediante una pretesa esperienza, e d'altra parte il fanatismo, che promette questa estensione mediante un'intuizione soprasensibile. Questi sono tutti ostacoli all'uso pratico della ragion pura; e fa d'uopo senza dubbio rimuoverli per l'estensione della nostra conoscenza nel rispetto pratico, senza che contraddica a questo il riconoscere, nello stesso tempo, che la ragione nel rispetto speculativo non ne ha guadagnato minimamente.

Per ogni uso della ragione relativamente a un oggetto si richiedono concetti puri dell'intelletto (categorie), senza i quali non si può pensare nessun oggetto. Questi possono soltanto essere applicati all'uso teoretico della ragione, cioè a tale conoscenza, in quanto nello stesso tempo vien sottoposta ad essi un'intuizione (che è sempre sensibile), e quindi

semplicemente per rappresentare mediante essi un oggetto di un'esperienza possibile. Ora, qui le idee della ragione, che non possono esser date in nessuna esperienza, sono ciò che, per conoscerlo, io dovrei pensare mediante le categorie. Ma qui non si tratta neanche della conoscenza teoretica degli oggetti di queste idee, sibbene soltanto del fatto che esse hanno degli oggetti in genere. Questa realtà la procura la ragion pura pratica, e perciò la ragion teoretica non ha nient'altro a fare che pensare quegli oggetti mediante le categorie; il che avviene benissimo, come del resto abbiamo già dimostrato chiaramente, senza bisogno d'intuizione (nè sensibile, nè soprasensibile); perchè le categorie hanno la loro sede ed origine nell'intelletto puro, indipendentemente e prima di ogni intuizione, soltanto come nella facoltà di pensare, e significano sempre soltanto un oggetto in genere, in qualunque modo questo ci possa esser dato. Ora alle categorie, in quanto devono esser applicate a quelle idee, non è certamente possibile dare un oggetto nell'intuizione; ma che un tale oggetto sia realmente, e quindi che la categoria qui non sia vuota, come una semplice forma di pensiero, ma abbia significato, è loro assicurato abbastanza mediante un oggetto, che la ragion pratica presenta in modo indubitabile, la realtà dei concetti, i quali appartengono alla possibilità del sommo bene; senza produrre tuttavia mediante questo incremento la minima estensione della conoscenza quanto ai principii teoretici.

Se, oltre a ciò, queste idee di Dio, di un mondo intelligibile (il regno di Dio) e dell'immortalità vengono determinate mediante predicati, che sono ricavati dalla nostra propria natura, non si può considerare questa determinazione nè come rappresentazione sensibile di quelle idee razionali pure (antropomorfismo), nè come conoscenza trascendente di oggetti soprasensibili; poichè questi predicati non sono altro che l'intelletto e la volontà, e considerati così in relazione

l'uno con l'altra, come devono esser concepiti nella legge morale, dunque solo in quanto si fa di essi un uso puro pratico. Allora si astrae da tutto il resto, che dipende psicologicamente da questi concetti, cioè in quanto noi osserviamo empiricamente queste nostre facoltà nel loro esercizio (p. es., che l'intelletto dell'uomo è discorsivo, che le sue rappresentazioni sono quindi pensieri e non intuizioni, che queste rappresentazioni si succedono nel tempo, che la sua volontà ha sempre la sua contentezza dipendente dall'esistenza del suo oggetto, ecc.; il che non può esser così nell'essere supremo), e così dei concetti, mediante i quali noi ci rappresentiamo un essere puro dell'intelletto, non rimane altro, se non ciò che si richiede affatto per la possibilità di concepire una legge morale, e quindi bensì una conoscenza di Dio, ma soltanto nel rispetto pratico. Perciò, se noi tentiamo di estendere questa conoscenza a un punto di vista teoretico, noi abbiamo sotto questo riguardo un intelletto, il quale non pensa, ma intuisce; una volontà, che è diretta ad oggetti, dalla cui esistenza non dipende minimamente la sua contentezza (non voglio nemmeno menzionare i predicati trascendentali, come p. es. una grandezza dell'esistenza, cioè la durata, che però non ha luogo nel tempo, come nell'unico mezzo possibile a noi di rappresentarci l'esistenza come grandezza); semplici proprietà, delle quali noi non ci possiamo assolutamente fare un concetto, che sia proprio alla conoscenza dell'oggetto; e così siamo istruiti, che esse non possono mai essere usate per una teoria degli esseri soprasensibili, e quindi, da questo lato, non rendono mai possibile di stabilire una conoscenza speculativa, ma limitano il loro uso soltanto alla pratica della legge morale.

Quest'ultimo punto è così evidente, e può essere dimostrato così chiaramente mediante il fatto, che si può invitare francamente tutti i pretesi dotti in teologia naturale [1] (nome stravagante) [2] a nominare anche solo una proprietà, o del-

---

[1] *Natürliche Gottesgelehrte.*

[2] *Gelehrsamkeit* non è propriamente se non l'insieme di tutte le

l'intelletto o della volontà, che determini questo loro oggetto (oltre ai predicati semplicemente ontologici), nella quale non si possa dimostrare in modo incontestabile, che, se ne vien separato ogni antropomorfismo, ci rimanga soltanto la semplice parola, senza potervi congiungere il minimo concetto, per cui si possa sperare un'estensione della conoscenza teoretica. Ma, relativamente all'uso pratico, ci rimane però ancora delle proprietà di un intelletto e di una volontà il concetto di una relazione, a cui la legge pratica (che appunto determina a priori questa relazione dell'intelletto alla volontà) procura la realtà oggettiva. Una volta che ciò è avvenuto, vien anche data la realtà al concetto dell'oggetto di una volontà, determinata moralmente (al concetto del sommo bene), e, con esso, alle condizioni della sua possibilità, alle idee di Dio, della libertà e dell'immortalità, ma sempre soltanto in relazione alla pratica della legge morale (per nessuno scopo speculativo).

Ora, dopo queste osservazioni è facile trovare anche la risposta all'importante questione: se il concetto di Dio sia un concetto appartenente alla fisica (quindi anche alla metafisica, come quella, che contiene soltanto i principii puri a priori della prima in senso universale) oppure alla morale. Spiegare le disposizioni naturali o le loro mutazioni, col ricorrere a Dio come autore di tutte le cose, non è

---

scienze storiche. Per conseguenza soltanto il professore (*) di teologia rivelata si può chiamare *Gottesgelehrte*. Ma se si volesse chiamare *Gelehrte* anche colui che è nel possesso di scienze razionali (matematica e filosofia), benchè ciò contraddirebbe già al senso delle parole (come quello che ascrive a *Gelehrsamkeit* sempre solo quello, in cui si deve affatto venir istruiti (**), e che quindi non si può trovare da sè, mediante la ragione); allora il filosofo colla conoscenza di Dio, come scienza positiva, farebbe ben una figura troppo cattiva per farsi chiamare perciò un *gelehrte* (***).

(*) *Lehrer*.

(**) *gelehrt*.

(***) L'italiano non ha termini etimologicamente affini o diversi, che corrispondano esattamente a quelli non tradotti, i quali, come *Lehrer*, e *gelehrt*, derivano tutti da *lehren* « insegnare ». [*T*.]

certo una spiegazione fisica, ed è sempre un confessare che la è finita per la propria filosofia; poichè si è costretti di ammettere qualcosa, di cui non si ha del resto nessun concetto per sè, per potersi fare un concetto della possibilità di ciò, che si ha davanti agli occhi. Ma giungere mediante la metafisica dalla conoscenza di questo mondo al concetto di Dio e alla prova della sua esistenza mediante ragionamenti sicuri, ciò è impossibile per il fatto, che noi dovremmo conoscere questo mondo come il tutto più perfetto possibile; quindi, a quest'effetto, dovremmo conoscere tutti i mondi possibili (per poterli confrontare con questo), e quindi essere onniscienti, per dire che esso fu possibile solo mediante un Dio (come dobbiamo pensare questo concetto). Ma, oltre a ciò, è assolutamente impossibile conoscere l'esistenza di quest'essere per semplici concetti, perchè una proposizione esistenziale, cioè quella che di un essere, di cui mi faccio un concetto, dice, che esso esiste, è una proposizione sintetica, cioè una proposizione, per la quale io vado oltre quel concetto e dico più di quel che fu pensato nel concetto, cioè che a questo concetto nell'intelletto corrisponde ancora un oggetto fuori dell'intelletto, il quale manifestamente è impossibile a produrre mediante alcun ragionamento. Dunque, rimane soltanto un unico procedimento per la ragione, per giungere a questa conoscenza: cioè quando essa, come ragion pura, determina il suo oggetto, partendo dal principio supremo del suo uso puro pratico (poichè quest'uso senza di ciò è diretto semplicemente all'esistenza di qualcosa come conseguenza della ragione). E allora appare, non solo nel suo cómpito inevitabile, cioè nella tendenza necessaria della volontà al sommo bene, la necessità di ammettere un tale essere primordiale in relazione alla possibilità di questo bene nel mondo, ma, quel che è più mirabile, qualcosa, che mancava affatto al progresso della ragione nella via naturale, cioè un concetto esattamente determinato di quest'essere originario. Poichè noi conosciamo questo mondo soltanto in una piccola parte, e ancor meno lo possiamo confrontare con tutti i mondi possibili, così possiamo bensì arguire dall'ordine,

dalla finalità e dalla grandezza di esso, un autore di esso *saggio, buono, potente*, ecc., ma non la *onniscienza, bontà infinita, onnipotenza*, ecc. di questo autore. Si può anche benissimo ammettere, che si è in diritto di supplire a questa mancanza inevitabile mediante l'ipotesi permessa e affatto razionale; che cioè, se in tante parti, quante si offrono più da vicino alla nostra cognizione, si manifesta la saggezza, la bontà, ecc., sarà così in tutte le altre, e quindi è ragionevole attribuire ogni perfezione possibile all'autore del mondo; ma questi non sono *ragionamenti*, per cui ci possiamo vantare della nostra perspicacia, ma soltanto diritti che ci si può concedere, e che tuttavia han bisogno ancora di una raccomandazione da qualche altra parte perchè se ne possa far uso. Dunque, nella via empirica (della fisica) il concetto di Dio rimane sempre un *concetto non esattamente determinato* della perfezione dell'essere primo, per poterlo ritenere adeguato al concetto di una divinità (ma non vi è proprio niente da ottenere dalla metafisica nella sua parte trascendentale).

Ora, io tento di connettere questo concetto all'oggetto della ragion pratica; e qui trovo, che il principio morale lo permette solo come possibile, colla supposizione di un autore del mondo, che abbia la *perfezione suprema*. Egli deve essere *onnisciente*, per conoscere la mia condotta fino all'ultimo della mia intenzione in tutti i casi possibili e per tutto l'avvenire; *onnipotente*, per dare alla mia condotta le conseguenze conformi; così pure *onnipresente, eterno*, ecc. Quindi la legge morale, mediante il concetto del sommo bene come oggetto di ragion pura pratica, determina il concetto dell'essere primordiale come essere supremo; il che il processo fisico (e andando più in alto il processo metafisico), e quindi l'intero processo speculativo della ragione, non potè effettuare. Dunque, il concetto di Dio è un concetto originale, che non appartiene alla fisica, cioè non è per la ragione speculativa, ma appartiene alla morale; e ciò appunto si può anche dire degli altri concetti razionali, dei quali, come postulati della ragione nel suo uso pratico, abbiamo trattato di sopra.

Se nella storia della filosofia greca, oltre ad Anassagora, non s'incontrano tracce manifeste di una teologia razionale pura, il motivo non è nel fatto, che gli antichi filosofi mancassero d'intelletto e di perspicacia per elevarsi a quella teologia per la via della speculazione, almeno coll'aiuto di un'ipotesi affatto razionale; che cosa poteva esser più facile, che cosa più naturale, del pensiero che si presenta da se stesso a ognuno, di ammettere, invece di gradi indeterminati di perfezione nelle cause diverse del mondo, una causa unica razionale, che ha ogni perfezione? Ma i mali[1] nel mondo sembrava loro che fossero obbiezioni troppo importanti, per ritenersi in diritto di fare una tale ipotesi. Quindi essi dimostravano intelletto e perspicacia appunto in ciò, che non si permettevano quell'ipotesi, e piuttosto ricercavano nelle cause naturali, se tra di esse non potessero trovare la qualità e il potere necessari all'essere originario. Ma dopo che questo popolo acuto progredì tanto nelle sue ricerche da trattare filosoficamente anche gli oggetti morali, su cui gli altri popoli non avevano mai fatto altro che chiacchierare, allora soltanto sentirono un nuovo bisogno, cioè un bisogno pratico, che non mancò di indicare loro in modo determinato il concetto dell'essere primordiale. In ciò la ragione speculativa stava a vedere, e tutt'al più aveva ancora il merito di abbellire un concetto, che non era nato sul suo terreno, e di giovare, con una serie di conferme tratte dall'osservazione della natura le quali venivano fuori soltanto ora, non certamente all'autorità di esso (che era già stata stabilita), ma, per contrario, soltanto al lusso di una presunta perspicacia della ragione teoretica.

***

Da queste osservazioni il lettore della Critica della ragion pura speculativa si convincerà perfettamente come fosse necessaria, come giovevole per la teologia e per la morale, quella

---

[1] *Uebel.*

laboriosa deduzione delle categorie. Poichè solo per essa si può impedire, ponendole nell'intelletto puro, di ritenerle con Platone per innate, e di fondarvi su pretese trascendenti a teorie del soprasensibile, di cui non si vede nessun fine, e di fare così della teologia una lanterna magica di fantasmi: e d'altra parte, considerandole come acquisite, impedire di limitare con Epicuro ogni uso di esse, anche nel rispetto pratico, semplicemente agli oggetti e ai motivi determinanti dei sensi. Ma ora, dopo che la critica in quella deduzione dimostrò, in primo luogo, che esse non sono di origine empirica, e hanno la loro sede ed origine a priori nell'intelletto puro; in secondo luogo anche, che, essendo riferite agli oggetti in genere, indipendentemente dalla loro intuizione, esse producono bensì solamente in applicazione ad oggetti empirici una conoscenza teoretica, ma, tuttavia, applicate a un oggetto dato mediante la ragion pura pratica, servono anche al pensiero determinato del soprasensibile, in quanto questo vien determinato solo per mezzo di tali predicati, che appartengono necessariamente al fine puro pratico dato a priori e alla possibilità di questo. Soltanto la limitazione speculativa della ragion pura e l'estensione pratica di essa conducono questa ragione a quella relazione d'uguaglianza, in cui la ragione può esser usata conforme allo scopo; e quest'esempio dimostra meglio di qualunque altro, che la via alla saggezza, se dev'essere assicurata e non impraticabile o tale che ci faccia smarrire, per noi uomini deve inevitabilmente passare attraverso la scienza, di cui per altro solo dopo il suo compimento si può esser convinti che essa conduce a quello scopo.

VIII. — Dell'adesione, che deriva da un bisogno della ragion pura.

Un bisogno della ragion pura nel suo uso speculativo conduce soltanto a ipotesi, ma quello della ragion pura pratica a postulati; perchè nel primo caso io salgo dal derivato tanto in alto, quanto voglio, nella serie dei principii

e ho bisogno di un primo principio, non per dare a quel derivato (p. es., al legame causale delle cose e delle mutazioni nel mondo) la realtà oggettiva, ma soltanto per appagare completamente, rispetto a quel derivato, la mia ragione investigatrice. Così io vedo innanzi a me ordine e finalità nella natura, e per accertarmi della loro realtà non ho bisogno di passare alla speculazione, ma, soltanto per spiegarli, ho bisogno di supporre una divinità, come causa di essi; perchè allora, essendo la conclusione da un effetto a una causa determinata, come la dobbiamo pensare in Dio, sempre incerta e dubbiosa, una tale supposizione non può esser portata a un grado più alto di quello dell'opinione, che per noi uomini è la più razionale[1]. Invece, un bisogno della ragion pura pratica è fondato su un dovere di fare di qualcosa (del sommo bene) l'oggetto della mia volontà, per promuoverlo con tutte le mie forze; ma, in questo caso, io devo supporre la possibilità di esso, e quindi anche le condizioni di esso, cioè Dio, la libertà e l'immortalità, perchè non le posso dimostrare mediante la mia ragione speculativa, quantunque non le possa neanche confutare. Questo dovere si fonda su una legge, che invero è affatto indipendente da queste ultime supposizioni, e apoditticamente certa per se stessa, cioè sulla legge morale; e in questo senso non ha bisogno di un appoggio da un'altra parte mediante l'opinione teoretica sulla natura interna delle cose, sul fine recondito dell'ordine del mondo oppure su un reggitore che lo governi per obbligarci nel

[1] Ma anche qui noi non potremmo addurre per iscusa un bisogno della ragione, se non ci stesse davanti agli occhi un concetto problematico, e tuttavia inevitabile della ragione, cioè quello di un essere assolutamente necessario. Ora questo concetto vuol essere determinato; e questo è, se si aggiunge la tendenza all'estensione, il motivo oggettivo d'un bisogno della ragione speculativa, cioè di un bisogno di determinar meglio il concetto di un essere necessario, che deve servire di primo principio agli altri; e così di far conoscere quest'essere. Senza questi problemi precedenti e necessari non vi è nessun bisogno, almeno della ragion pura, gli altri sono bisogni dell'inclinazione.

modo più completo ad azioni incondizionatamente conformi alla legge. Ma l'effetto oggettivo di questa legge, cioè l'intenzione conforme ad essa, e anche necessaria mediante essa, di promuovere il sommo bene praticamente possibile, suppone almeno, che questo bene sia possibile; altrimenti sarebbe praticamente impossibile aspirare all'oggetto di un concetto, che in fondo fosse vuoto e senza oggetto. Ora i postulati menzionati riguardano soltanto le condizioni della possibilità del sommo bene, fisiche o metafisiche; in una parola, quelle che sono nella natura delle cose, non per un fine speculativo arbitrario, ma per un fine praticamente necessario della volontà razionale pura, che qui non sceglie, ma obbedisce a un precetto inflessibile della ragione, avente il suo fondamento, oggettivamente, nella natura delle cose come devono esser giudicate universalmente mediante ragion pura; e non si fonda già su un'inclinazione, la quale, allo scopo di ciò, che desideriamo per motivi semplicemente soggettivi, non ha assolutamente il diritto di ammettere come possibili subito i mezzi a ciò, oppure come affatto reale l'oggetto. Dunque, questo è un bisogno in un riguardo assolutamente necessario, e giustifica la sua supposizione non semplicemente come ipotesi lecita, ma come postulato nel rispetto pratico; e, ammesso che la legge pura morale obblighi inflessibilmente ciascuno come comandamento (non come regola di prudenza), l'uomo onesto può ben dire: io voglio, che vi sia un Dio; che la mia esistenza in questo mondo, anche fuori della connessione naturale, sia ancora un'esistenza in un mondo puro dell'intelletto, e, finalmente anche, che la mia durata sia senza fine; io persisto in ciò e non mi lascio togliere questa fede; essendo questo l'unico caso, in cui il mio interesse, perchè io non ne posso trascurare niente, determina inevitabilmente il mio giudizio, senza badare alle sofisticherie, per quanto poco capace io sia di rispondervi o di contrapporvene delle più speciose [1].

---

[1] Nel *Deutsches Museum*, febbraio 1787, si trova un articolo di

***

Per impedire le cattive interpetrazioni nell'uso di un concetto ancora così insolito, come quello di una fede razionale pura pratica, mi sia concesso di aggiungere ancora un'osservazione. — Doveva quasi sembrare che questa fede razionale fosse qui annunciata come un comandamento, quello cioè di ammettere il sommo bene come possibile. Ma una fede, che vien comandata, è un nonsenso. Senonchè, si rammenti l'esposizione precedente di ciò che nel concetto del sommo bene si richiede di ammettere, e si vedrà che non possa punto esser comandato l'ammettere questa possibilità, e non si esiga nessuna intenzione pratica di ammetterla, ma che la ragione speculativa la deve ammettere, senza che ne sia richiesta; poichè nessuno può tuttavia voler affermare che sia

---

una mente assai fine e chiara, il defunto Wizenmann (*), del quale è da compiangere la morte precoce. In esso egli contesta il diritto di concludere da un bisogno alla realtà oggettiva dell'oggetto di esso; e spiega il suo argomento coll'esempio di un innamorato, il quale, perchè ama follemente un'idea di bellezza, che è semplicemente una sua chimera, vorrebbe trarne la conseguenza, che un tale oggetto esista realmente in qualche luogo. Qui io gli do perfettamente ragione in tutti i casi, in cui il bisogno è fondato sull'inclinazione, la quale non può mai postulare necessariamente, per colui che ne è affetto, l'esistenza del suo oggetto, e molto meno contiene un'esigenza valida per ciascuno; e quindi è un motivo semplicemente soggettivo del desiderio. Qui invece si tratta d'un bisogno razionale, che scaturisce da un motivo determinante della volontà oggettivo, cioè dalla legge morale, la quale obbliga necessariamente ogni essere razionale, dunque dà diritto a supporre a priori condizioni conformi a questa legge nella natura, e rende inseparabili queste condizioni dal completo uso pratico della ragione. È dovere realizzare il sommo bene il più che possiamo; quindi ciò deve anche esser possibile; quindi per ogni essere razionale nel mondo è anche inevitabile supporre ciò che è indispensabile alla possibilità oggettiva di esso. La supposizione è così necessaria come la legge morale, in relazione alla quale soltanto essa è valida.

(*) Tommaso Wizenmann, amico e seguace del Jacobi. [*T.*]

impossibile in sè un merito a esser felici da parte degli esseri razionali nel mondo, merito conforme alla legge morale, in relazione a un possesso di questa felicità proporzionata a questo merito. Ora, relativamente al primo elemento del sommo bene, cioè per quel che riguarda la moralità, la legge morale ci dà semplicemente un comandamento; e la possibilità di dubitare di quell'elemento sarebbe lo stesso che metter in dubbio la legge morale. Ma, per quel che riguarda il secondo elemento di quell'oggetto, cioè la felicità continuamente proporzionata a quel merito, la possibilità di ammettere questa felicità in genere non ha punto bisogno invero di un comandamento, poichè anche la ragion teoretica non ha niente in contrario: solo il modo, in cui noi dobbiamo concepire una tale armonia delle leggi naturali con quelle della libertà, ha in sè qualcosa, riguardo a cui ci spetta una scelta, perchè la ragion teoretica su di ciò non decide con certezza apodittica, e rispetto a ciò vi può essere un interesse morale, che dà il tracollo.

Più sopra avevo detto che, secondo un corso semplicemente naturale nel mondo, non è da aspettare, e si deve ritenere per impossibile, la felicità esattamente proporzionata al valore morale, e che quindi, da questo lato, la possibilità del sommo bene non poteva esser ammessa se non colla supposizione di un autore morale del mondo. Io mi ritenni, deliberatamente, dal limitare questo giudizio alle condizioni soggettive della nostra ragione, per far uso di questa restrizione solo quando dovesse esser meglio determinato il modo della sua adesione. Infatti, l'impossibilità menzionata è semplicemente soggettiva; cioè la nostra ragione trova impossibile per essa concepire, secondo un semplice corso della natura, una connessione così esattamente determinata, e così continuamente conforme a fini, tra due eventi del mondo, che succedono secondo leggi così diverse; benchè, come ogni altra cosa che nella natura è conforme a fini, essa non possa neanche dimostrare l'impossibilità di questa connessione secondo leggi universali della natura, cioè provarla sufficientemente con principii oggettivi.

Ma ora viene in giuoco un motivo di decisione di altro genere, per dare il tracollo all'incertezza della ragione speculativa. Il comandamento di promuovere il sommo bene è fondato oggettivamente (nella ragion pratica); la possibilità di questo bene in genere è pure fondata oggettivamente (nella ragion teoretica, che non ha niente in contrario). Ma la ragione non può decidere oggettivamente in che modo noi ci dobbiamo rappresentare questa possibilità, se secondo leggi universali della natura, senza un saggio reggitore che governi la natura, o soltanto col supporre questo reggitore. Ora qui sopravviene una condizione soggettiva della ragione: l'unico modo, che le sia teoreticamente possibile, di concepire l'accordo esatto del regno della natura col regno dei costumi come condizione della possibilità del sommo bene, e nello stesso tempo il solo modo vantaggioso alla moralità (la quale sottostà a una legge oggettiva della ragione). Ora, poichè il promovimento del sommo bene, e quindi la supposizione della sua possibilità, è oggettivamente (ma solo in virtù della ragion pratica) necessario, ma nello stesso tempo il modo, in cui noi vogliamo concepire come possibile questo bene, sta alla nostra scelta, nella quale però un libero interesse della ragion pura pratica decide ad ammettere un saggio autore del mondo; così il principio che determina il nostro giudizio in ciò, è bensì soggettivo, come bisogno, ma nello stesso tempo, come mezzo di promuovere ciò che è oggettivamente (praticamente) necessario, è anche il principio di una massima dell'adesione dal punto di vista morale, cioè una fede della ragion pura pratica. Questa fede non è dunque comandata, ma derivata dalla stessa intenzione morale, come determinazione spontanea del nostro giudizio e vantaggiosa al fine morale (comandato); inoltre, concorde ancora col bisogno teoretico della ragione, di ammettere l'esistenza di questo autore sapiente e porla a base dell'uso della ragione; quindi, in quelli che sono ben intenzionati, può bensì spesso vacillare, ma non mai andar a finire nell'incredulità.

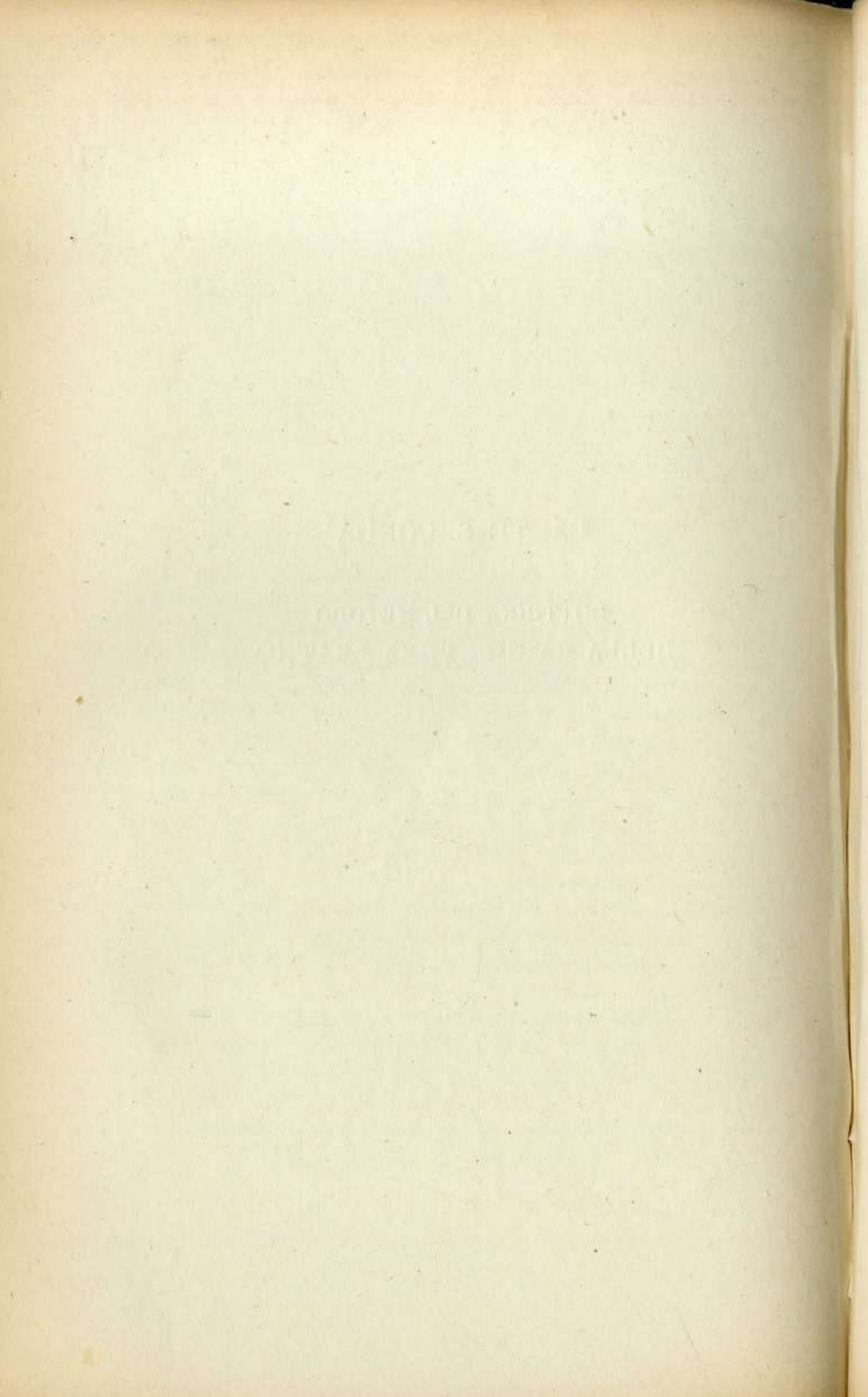
IX. — Della proporzione saggiamente conveniente delle facoltà di conoscere dell'uomo rispetto alla sua determinazione pratica.

Se la natura umana è determinata ad aspirare al sommo bene, si deve ammettere, che anche la misura delle sue facoltà di conoscere, specialmente la relazione di queste facoltà le une colle altre, sia conveniente a questo scopo. Ma la Critica della ragion pura speculativa dimostra la più grande insufficienza di questa facoltà a risolvere conforme allo scopo i problemi più importanti, che le sono proposti, benchè essa non disconosca le indicazioni naturali e non trascurabili di questa ragione, e similmente i grandi passi, che essa può fare, per avvicinarsi a questo grande scopo, che le è proposto, senza per altro mai raggiungerlo per se stessa, neanche con l'aiuto della più grande conoscenza della natura. Quindi sembra che in questo caso la natura, nel provvederci di una facoltà necessaria al nostro scopo, ci abbia trattati soltanto da matrigna.

Ora, posto che essa qui fosse stata condiscendente al nostro desiderio e ci avesse dato quella perspicacia o quei lumi, che vorremmo ben possedere, o nel cui possesso alcuni credono affatto di trovarsi realmente, quale sarebbe secondo ogni apparenza la conseguenza di ciò? A meno che nello stesso tempo fosse mutata l'intera nostra natura, le inclinazioni, che tuttavia hanno sempre la prima parola, domanderebbero la loro soddisfazione, e, congiunte con la riflessione razionale, la soddisfazione più grande possibile e continua, che è detta felicità; poi parlerebbe la legge morale, per contenere quelle inclinazioni nei limiti che loro convengono, anzi per assoggettarle tutte insieme a un fine più alto e che non abbia riguardo a nessuna inclinazione. Ma, invece della lotta che ora l'intenzione morale deve sostenere colle inclinazioni, nella quale, dopo alcune sconfitte, l'anima acquista però a poco a poco la fortezza morale, Dio e l'eternità, nella loro tremenda maestà, ci starebbero continuamente davanti agli occhi (poichè quello che possiamo dimostrare perfettamente, rispetto alla certezza vale altrettanto per noi

che se ce ne accertassimo mediante la vista). La trasgressione della legge sarebbe certamente impedita, quello che è comandato sarebbe eseguito; ma, poichè l'intenzione, per cui le azioni devono accadere, non può essere introdotta in noi mediante nessun comandamento, e il pungolo dell'attività qui è sempre alla mano ed esterno, e quindi la ragione non ha bisogno anzitutto di sforzarsi a raccoglier le forze per resistere alle inclinazioni mediante la rappresentazione della dignità della legge; così la maggior parte delle azioni conformi alla legge avverrebbero per il timore, soltanto poche per la speranza, e nessuna punto per il dovere; ma un valore morale delle azioni, dal quale soltanto dipende agli occhi della saggezza suprema il valore della persona e anche quello del mondo, non esisterebbe punto. La condotta dell'uomo, finchè la sua natura rimane com'è adesso, sarebbe dunque mutata in un semplice meccanismo, in cui, come nel teatro delle marionette, tutto gesticolerebbe bene, ma nelle figure non si troverebbe vita alcuna. Ora, siccome per noi la cosa è ben diversa, siccome noi, con tutto lo sforzo della nostra ragione, abbiamo soltanto una veduta dell'avvenire assai oscura ed ambigua, e il reggitore del mondo ci lascia soltanto congetturare e non scorgere o dimostrar chiaramente la sua esistenza e la sua maestà; e, invece, la legge morale in noi, senza prometterci nulla con certezza, senza minacciarci, esige da noi il rispetto disinteressato; e del resto questo rispetto, quando diventa attivo e predominante, solo allora e solo per ciò permette di vedere, ma anche solo debolmente, nel regno del soprasensibile; così può ben aver luogo un'intenzione veramente morale e consacrata immediatamente alla legge, e la creatura razionale può diventar degna di partecipare al sommo bene, che è conforme al valore morale della sua persona, e non semplicemente alle sue azioni. Dunque, potrebbe ben anche qui aver la sua verità quello che del resto lo studio della natura e dell'uomo c'insegna sufficientemente: che la saggezza impenetrabile, per la quale noi esistiamo, non è men degna di venerazione per quello che ci negò, che per quello che ci concedette.

PARTE SECONDA

DOTTRINA DEL METODO
DELLA RAGION PURA PRATICA

Per dottrina del metodo della ragion pura pratica non si può intendere il modo (tanto nella riflessione, come nell'esposizione) di procedere coi principii puri pratici in vista di una conoscenza scientifica di essa; il che del resto si chiama propriamente metodo soltanto nella filosofia teoretica (poichè la conoscenza popolare ha bisogno di una maniera, ma la scienza di un metodo, cioè di un procedimento secondo i principii della ragione, mediante i quali soltanto il molteplice di una conoscenza può diventare sistema). Al contrario, per questa dottrina del metodo s'intende il modo, in cui si può procurare alle leggi della ragion pura pratica un adito nello spirito umano, un influsso sulle massime di esso, cioè il modo di far anche soggettivamente pratica la ragione oggettivamente pratica.

Ora, è bensì chiaro, che quei motivi determinanti della volontà, i quali solo fanno propriamente morali le massime e danno loro un valore morale, la rappresentazione immediata della legge e l'osservanza oggettivamente necessaria di essa come dovere, devono essere rappresentati come i veri moventi delle azioni; perchè altrimenti ci sarebbe bensì la legalità delle azioni, ma non la moralità delle intenzioni. Ma non deve sembrar così chiaro a ciascuno, anzi a prima vista affatto inverosimile, che anche soggettivamente quella rappresentazione della virtù pura possa aver più forza sullo

spirito umano e fornirgli un movente molto più potente anche ad effettuare quella legalità delle azioni, e a produrre risoluzioni più energiche, a preferire a ogni altro riguardo la legge, per puro rispetto ad essa, che tutti gli allettamenti ingannevoli del piacere e in genere di tutto ciò che appartiene alla felicità, oppure che tutte le minacce di dolore e di male. Tuttavia è così, e, se la natura umana non fosse costituita in tal modo, nemmeno alcun modo di rappresentazione della legge, mediante ambagi e mezzi di raccomandazione, produrrebbe mai la moralità dell'intenzione. Tutto sarebbe mera finzione, la legge sarebbe odiata o affatto disprezzata, mentre tuttavia sarebbe osservata per amore al proprio vantaggio. Si troverebbe la lettera della legge (la legalità) nelle nostre azioni, ma non già lo spirito di essa nelle nostre intenzioni (la moralità): e, poichè con tutti i nostri sforzi non però ci possiamo liberare interamente dalla ragione, nel nostro giudizio appariremmo inevitabilmente ai nostri propri occhi come uomini indegni, abbietti, quantunque noi tenteremmo avanti al tribunale interno di rifarci di questa mortificazione mediante il fatto, che ci diletteremmo nei piaceri che, secondo la nostra erronea opinione, una legge naturale o divina da noi ammessa avrebbe unito col meccanismo della sua polizia, la quale si regolerebbe solo secondo ciò che si fa, senza curarsi dei motivi determinanti, per cui ciò si fa.

Senza dubbio, non si può negare che, per far entrare uno spirito ancora rozzo, oppure inselvatichito, sulla via del moralmente buono, occorrono alcune istruzioni preparatorie per attirare questo spirito mediante il suo vantaggio, o spaventarlo mediante il suo danno; ma, non appena questo meccanismo, queste dande hanno fatto un qualche effetto, allora dev'essere assolutamente presentato all'anima il motivo determinante morale, il quale non solo pel fatto di esser l'unico, che fondi un carattere (un modo pratico e coerente di pensare secondo massime immutabili), ma anche perchè insegna all'uomo a sentire la sua propria dignità, dà allo spirito una forza, che esso medesimo non s'aspettava, per

distaccarsi da ogni affezione sensibile, in quanto questa vuol diventare predominante, e per trovare nell'indipendenza della sua natura intelligibile e nella grandezza d'animo, a cui l'uomo si vede determinato, un largo compenso per i sacrifici, che egli fa. Noi vogliamo dunque dimostrare, mediante osservazioni che ciascuno può fare, questa proprietà del nostro spirito, questa suscettibilità di un interesse puro morale, e quindi la forza movente della rappresentazione pura della virtù, quando essa vien presentata convenientemente al cuore umano, come il movente più efficace, e, se si tratta della durata e dell'esattezza nell'osservanza delle massime morali, come l'unico movente al bene. Tuttavia, a questo proposito, si deve in pari tempo ricordare che, se queste osservazioni dimostrano soltanto la realtà di un tale sentimento ma non il miglioramento morale, che è operato per esso, ciò non reca nessun danno all'unico metodo di rendere, mediante la semplice rappresentazione pura del dovere, soggettivamente pratiche le leggi oggettivamente pratiche della ragion pura, quasi fosse questo metodo una vuota fantasticheria. Perchè, siccome esso non fu ancora mai in uso, così anche l'esperienza non può ancora dir niente della sua riuscita, ma si possono solo pretendere prove della suscettibilità di tali moventi. Le quali prove io voglio ora esporre brevemente; e poi abbozzerò con pochi tratti il metodo, che serve a fondare e coltivare le vere intenzioni morali.

Se si pone mente al filo del discorso in compagnie miste, le quali si compongono non solo di dotti e di cavillatori, ma anche di gente d'affari o di signore, si vede che: oltre il raccontare e lo scherzare, vi trova luogo ancora un altro trattenimento, cioè il ragionare; perchè il primo trattenimento, se reca novità e quindi interesse, presto si esaurisce, ma il secondo diventa facilmente insulso. Ma fra tutte le sorta di ragionamento non ve n'è una che muova l'assenso di persone le quali d'altronde si annoiano presto di ogni ragionare sottile, e che produca una certa vita nella compagnia più di quella sul valore morale di questa o quell'azione, per la quale dev'essere stabilito il carattere di una persona qua-

lunque. Quelli, per cui del resto è arida e spiacevole ogni sottigliezza e sofisticheria nelle questioni teoretiche, acconsentono subito, se si tratta di decidere del valore morale di un'azione buona o cattiva che si racconta; e nell'immaginare tutto ciò che può diminuire, o anche soltanto render sospetta la purezza dell'intenzione, e quindi il grado della virtù in questa, sono così precisi, così sofistici, così sottili, come del resto non si aspetta da loro per alcun oggetto della speculazione. In questi giudizi si può spesso vedere spuntare il carattere delle persone stesse che giudicano altre, delle quali alcune sembrano maggiormente inclinate, mentre esercitano il loro ufficio di giudici, specialmente riguardo ai morti, a difendere il bene, che si racconta di questa o quell'azione di essi, contro ogni obbiezione, che attenti alla purezza, e nello stesso tempo a difendere l'intero valore morale della persona contro il rimprovero di simulazione e di malvagità nascosta; altre invece pensano piuttosto alle accuse e alle imputazioni per impugnare questo valore. Ma a queste ultime non si può sempre attribuire l'intento di voler togliere affatto, mediante i loro sofismi, la virtù da tutti gli esempi degli uomini, per fare così di essa un nome vuoto; e spesso il loro è soltanto un rigore ben intenzionato nella determinazione del vero contenuto morale, secondo una legge inflessibile, e, se vien paragonata con questa e non cogli esempi, la presunzione diminuisce e l'umiltà non viene mica semplicemente insegnata, ma da ciascuna anche sentita con un esame più acuto di se stesso. Tuttavia, per lo più, si può vedere che coloro, i quali difendono la purezza dell'intenzione in dati esempi, toglierebbero a questa fin la minima macchia quando essa ha in suo favore l'apparenza della rettitudine, per il motivo determinante che, contestando a tutti gli esempi la loro verità e negando a ogni virtù umana la sincerità, la virtù non venga alfine considerata come una semplice chimera, e si disprezzi così ogni sforzo per attuarla come una vana affettazione e un'ingannevole presunzione.

Io non so perchè gli educatori della gioventù non abbiano già fatto uso da lungo tempo di questa tendenza della ragione

a entrare con piacere anche nell'esame più sottile nelle questioni pratiche proposte, e perchè, dopo aver posto a fondamento un catechismo semplicemente morale, non ricercarono le biografie dei tempi antichi e moderni per aver alla mano documenti dei doveri proposti, nei quali documenti essi, specialmente pel confronto di azioni simili in circostanze differenti, eserciterebbero il giudizio dei loro allievi a discernere il valore morale maggiore o minore di essi. Nel che troveranno che anche la gioventù più tenera, che del resto non è ancor matura ad ogni speculazione, presto diventa assai perspicace e inoltre non poco interessata, perchè essa sente il progresso della sua facoltà di giudicare. Ma, ciò che è il più importante, possono sperare con certezza che l'esercizio frequente di conoscere la buona condotta in tutta la sua purezza e di approvarla, e al contrario di osservare con compassione e disprezzo anche la più piccola digressione da essa, benchè sia fatto fin allora soltanto come un giuoco della facoltà di giudicare, nel quale i ragazzi possono gareggiare gli uni con gli altri, tuttavia lascia un'impressione duratura della stima per un lato e dell'avversione per l'altro, la quale, mediante la semplice abitudine di considerare sovente tali azioni come degne o di approvazione o più spesso di biasimo, costituirebbe un buon fondamento alla rettitudine nella maniera di vivere in avvenire. Soltanto desidero risparmiare alla gioventù gli esempi delle azioni cosiddette nobili (supererogatorie), di cui i nostri scritti sentimentali sono tanto prodighi, e di riferire tutto semplicemente al dovere e al valore, che un uomo si può e si deve dare ai suoi propri occhi mediante la coscienza di non averlo trasgredito, perchè ciò che riesce a vuoti desiderii e brame di perfezione irraggiungibile, produce semplici eroi da romanzo; i quali, vantandosi molto del loro sentimento per la grandezza trascendente, si dispensano dall'osservanza dell'obbligazione comune e in uso, che a loro sembra poi solo meschinamente piccola [1].

---

[1] È cosa affatto conveniente lodare le azioni, in cui risplende

Ma, se si domanda che cosa è propriamente la moralità pura, alla quale, come alla pietra di paragone, si deve provare il valore morale di ogni azione, io devo confessare che soltanto i filosofi possono mettere in dubbio la soluzione di questa questione; poichè nella comune ragione umana essa è, non invero mediante la deduzione di formole universali, ma mediante l'uso abituale, risolta da lungo tempo, come la differenza fra la mano destra e la sinistra. Noi vogliamo dunque anzitutto mostrare il carattere distintivo della virtù pura in un esempio; e, mentre ci rappresentiamo che questo esempio è proposto al giudizio di un ragazzo di dieci anni, vediamo se egli dovrebbe necessariamente giudicare così anche da sè, senza le indicazioni del maestro. Si racconti la storia di un uomo onesto, che si vuol indurre ad associarsi ai calunniatori di una persona innocente e d'altronde affatto impotente (come per esempio Anna Bolena, accusata da Enrico VIII d'Inghilterra). Si offrono guadagni, cioè grandi regali o un alto grado; egli li rifiuta. Questo produrrà semplicemente consenso e approvazione nell'anima dell'ascoltatore, perchè si tratta di guadagno. Ora si comincia colla minaccia del danno. Vi sono tra questi calunniatori i suoi migliori amici, che adesso gli rifiutano la loro amicizia; parenti prossimi, che lo minacciano di diseredarlo (lui che è privo di sostanze), potenti, che lo possono perseguitare ed offendere in ogni luogo

---

un'intenzione e un'umanità grande, disinteressata e simpatica*. Ma qui si deve far notare non tanto l'elevazione dell'anima, la quale è assai incostante e transitoria, quanto piuttosto la sommissione del cuore al dovere, da cui si può sperare un'impressione più lunga, perchè essa implica dei principii (laddove l'elevazione dell'anima importa soltanto emozioni). Occorre soltanto riflettere un poco, e si troverà sempre una colpa, di cui si è resi responsabili rispetto al genere umano (dovesse anche solo essere quella che, mediante l'inuguaglianza degli uomini nell'organizzazione civile, si godono vantaggi, per i quali altri sono soggetti a privazioni maggiori), il che basta a scacciare il pensiero del dovere mediante la rappresentazione egoistica del meritorio.

* *Menschlichkeit*, umanità.

e condizione; un sovrano, che lo minaccia della perdita della libertà, anzi della vita stessa. Ma, affinchè la misura dell'affanno sia colma, per far sentire anche il dolore, che solo un cuore moralmente buono può sentire intimamente, si può immaginare la sua famiglia, minacciata dall'estrema miseria e indigenza, scongiurarlo a cedere; si può immaginare lui stesso, benchè onesto, pure con organi di sentimento non resistenti e insensibili alla compassione come alla propria miseria, in un momento, in cui desidera di non aver mai visto il giorno che lo espose a un dolore così indicibile, e tuttavia restante fedele al proposito di lealtà, senza tentennare e senza nemmeno dubitare. Allora il mio giovane ascoltatore verrà elevato gradatamente dalla semplice approvazione alla meraviglia, da questa allo stupore, finalmente alla più gran venerazione, e a un vivo desiderio di poter anche lui esser un uomo simile (senza desiderare certo di essere nella stessa condizione). Eppure qui la virtù ha tanto valore, perchè costa tanto, non perchè sia utile a qualche cosa. Tutta la meraviglia, e anche lo sforzo per rassomigliare a questo carattere, si fonda qui interamente sulla purezza del principio morale, il quale può esser rappresentato in modo spiccato solo togliendo dai moventi dell'azione tutto ciò, che gli uomini possono ascrivere soltanto alla felicità. Dunque, la moralità deve aver tanto più di forza sul cuore umano, quanto più pura essa vien rappresentata. Donde segue che, se la legge dei costumi e l'immagine della santità e della virtù devono esercitare generalmente qualche influsso sulla nostra anima, lo possono esercitare solo in quanto, come moventi del cuore, vengon poste pure, non mescolate con riguardi al proprio benessere, perchè è nella sofferenza che la nostra anima si mostra più eccellente. Ma ciò, che, se è tolto, ne vien rinforzato l'effetto di una forza movente, dev'essere stato un ostacolo. Quindi ogni mescolanza di moventi, che vengano tratti dalla propria felicità, è un ostacolo a procurare alla legge morale un influsso sul cuore umano. Io sostengo, inoltre, che anche in quell'azione che si ammira, se il motivo determinante, per cui essa avvenne, fu la stima del proprio dovere, allora è

questo rispetto alla legge, e non una pretesa all'opinione interna di grandezza d'animo e di modo nobile e meritorio di pensare, che ha la maggiore efficacia sull'animo dello spettatore; quindi è il dovere, e non il merito, che deve avere sull'animo, non solo l'influsso più determinato, ma, se vien rappresentato nella giusta luce della sua inviolabilità, anche l'influsso più penetrante.

Ai nostri tempi, in cui si spera di far più effetto sul cuore con sentimenti teneri e compassionevoli, o con pretese alte che gonfiano e avvizziscono il cuore invece di fortificarlo, anzichè mediante la rappresentazione secca e severa del dovere più conforme all'imperfezione umana e al progresso del bene, l'accenno a questo metodo è più necessario che mai. Esporre ad esempio ai ragazzi azioni come nobili, magnanime, meritorie, credendo di interessarli ad esse coll'ispirar loro un entusiasmo, cio è affatto contrario allo scopo. Poichè, siccome essi sono ancora tanto indietro nell'osservanza del dovere più comune, e anche nel giudicarlo esattamente, ciò equivale a farne per tempo dei sognatori. Ma, anche nella parte più istruita ed esperta degli uomini, questo cosiddetto movente, se non è dannoso, non ha per lo meno per nulla il vero effetto morale sul cuore, che si è pure voluto produrre mediante esso.

Tutti i sentimenti, specialmente quelli che devono dar luogo a uno sforzo così insolito, devono produrre il loro effetto nel momento in cui sono nella loro veemenza, e prima che si calmino, altrimenti non fanno niente: poichè il cuore ritorna indietro naturalmente al suo movimento vitale naturale e moderato, e perciò cade nella fiacchezza, che prima gli era propria; perchè fu arrecato ad esso qualcosa, che lo eccitava, ma niente, che lo fortificasse. I principii devono essere stabiliti su concetti; su tutti gli altri fondamenti possono sorgere soltanto velleità, che non possono procurare alla persona nessun valore morale, anzi nemmeno alcuna fiducia in se stesso, senza la quale non può affatto aver luogo la coscienza della propria intenzione morale e di un tale carattere, il sommo bene nell'uomo. Ora questi concetti, se devono diven-

tare soggettivamente pratici, non devono, nelle leggi oggettive della moralità, limitarsi a farle ammirare e stimare altamente in relazione all'umanità, ma si deve considerare la loro rappresentazione in relazione all'uomo e al suo individuo; poichè quella legge appare in una forma invero sommamente rispettabile, ma non così piacevole, come se appartenesse all'elemento, a cui l'uomo è abituato naturalmente, ma come essa lo obbliga spesso a lasciare, non senza abnegazione, quest'elemento, e a portarsi a un elemento più alto, in cui egli si può mantenere con timore incessante di ricadere e solo con fatica. In una parola, la legge morale richiede l'osservanza per dovere, e non per una predilezione che non si può e non si deve punto supporre.

Ora ci sia permesso vedere in un esempio, se nella rappresentazione di un'azione come nobile e magnanima, vi è maggior forza la quale muova oggettivamente, che non se il movente venga semplicemente rappresentato come dovere, in relazione alla severa legge morale. L'azione, con cui qualcuno, col più gran pericolo della vita, cerca di salvar gente dal naufragio, se colui in fine vi rimette anche la propria vita, da una parte viene bensì ascritta al dovere, ma d'altra parte e per lo più vien anche considerata come azione meritoria; ma la nostra alta stima per essa viene assai diminuita per il concetto del dovere verso se stesso, il quale qui sembra patire qualche danno. Più decisivo pare il sacrificio magnanimo della propria vita per la salvezza della patria; eppure, benchè sia anche un dovere così perfetto consacrarsi a questo fine spontaneamente e senz'essere comandato, rimane qualche scrupolo a questo riguardo, e l'azione non ha in sè tutta la forza di un esempio e di uno stimolo all'imitazione. Ma se vi è un dovere imprescindibile, la cui trasgressione offende la legge morale in sè, senza riguardo al benessere dell'uomo, e ne calpesta per così dire la santità (simili doveri s'usa chiamarli doveri verso Dio, perchè noi ci rappresentiamo in esso l'ideale della santità in sostanza), allora noi consacriamo all'ubbidienza di esso, col sacrificio di tutto ciò che può sempre soltanto aver un valore per tutte le nostre inclinazioni

più intime, tutto il rispetto possibile, e sentiamo la nostra anima fortificata ed elevata mediante un tale esempio, se per esso ci possiamo persuadere, che la natura umana è capace di un'elevazione così grande su tutto ciò che la natura può sempre soltanto opporre ai moventi. Giovenale presenta un simile esempio in una gradazione, che fa sentire vivamente al lettore la forza del movente, che si trova nella legge pura del dovere come dovere:

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguæ si quando citabere testis
Incertæque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet periuria tauro,
Summum crede nefas animam præferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas [1].

Se noi possiamo recare nelle nostre azioni qualcosa di ciò che il meritorio ha di lusinghiero, allora il movente è già un po' mescolato coll'amor proprio, e perciò ha qualche aiuto dal lato della sensibilità. Ma posporre tutto soltanto alla santità del dovere e diventar consci che si possa far ciò perchè la nostra propria ragione riconosce questo come suo comandamento, e dice che si debba fare, vuol dire come elevarsi interamente sulla sensibilità; e ciò è inseparabile nella stessa coscienza della legge anche come movente di una facoltà che domina la sensibilità, se anche non è sempre legato coll'effetto; il quale però, mediante una pratica frequente con questo movente, e mediante i tentativi più piccoli dapprima di farne uso, lascia sperare la sua realizzazione, per produrre in noi a poco a poco l'interesse più grande, ma puramente morale.

Il metodo prende dunque quest'andamento. Dapprima si tratta soltanto di fare del giudizio secondo le leggi morali un'occupazione naturale, che accompagni tutte le nostre azioni libere, come pure l'osservazione di quelle degli altri e, nello stesso tempo, di farne un'abitudine e di acuirlo,

---

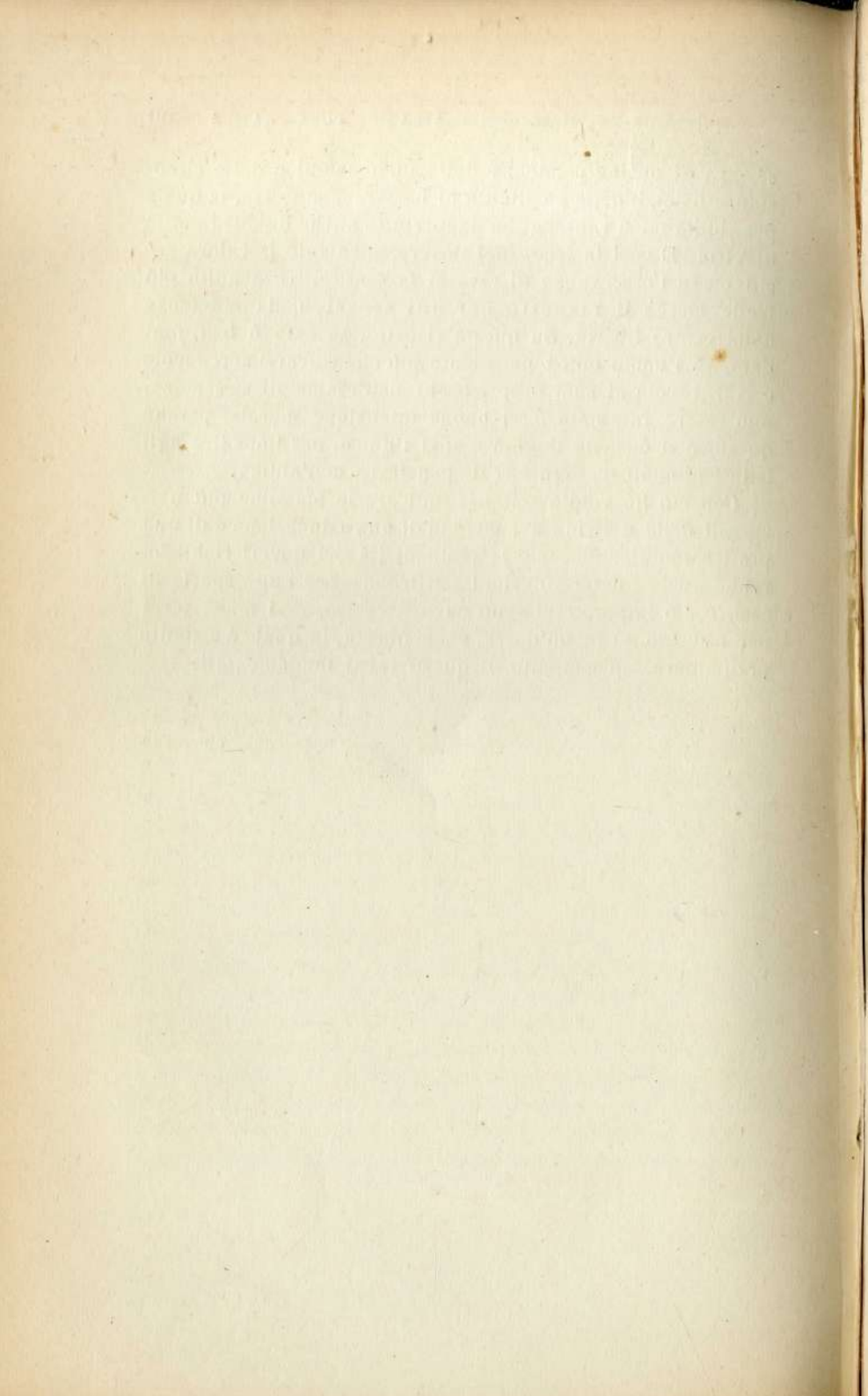
[1] *Sat.* VIII, vv. 79-84. [*T.*]

mentre si domanda anzitutto se l'azione è conforme oggettivamente alla legge morale, e a quale; e in ciò si distingue l'attenzione a quella legge, che fornisce semplicemente un principio all'obbligazione, dalla legge che è realmente obbligatoria *(leges obbligandi a legibus obbligantibus)*; (come per es. la legge di ciò, che il bisogno degli uomini richiede da me, in opposizione a quello che il diritto di essi richiede, dei quali il secondo prescrive doveri essenziali, ma il primo soltanto doveri accidentali); e così insegna a distinguere doveri differenti, i quali s'incontrano in un'azione. L'altro punto, sul quale dev'essere diretta l'attenzione, è la questione; se l'azione sia avvenuta anche (soggettivamente) per la legge morale, e quindi, secondo la sua massima, abbia non solo l'esattezza morale, come fatto, ma anche il valore morale, come intenzione. Ora non vi è alcun dubbio, che questo esercizio, e la coscienza di una cultura che ne risulta della nostra ragione la quale giudica semplicemente sul pratico, debba produrre a poco a poco un certo interesse anche per la legge di essa, e quindi per le azioni moralmente buone. Poichè noi finiamo per amare ciò, la cui considerazione ci fa sentire più esteso l'uso delle nostre facoltà di conoscere; la quale estensione è promossa specialmente da ciò, in cui troviamo l'esattezza morale; perchè la ragione in un simile ordine di cose si può solo trovar bene col suo potere di determinare a priori secondo principii quel che deve accadere. Per altro, un osservatore della natura finisce per amare oggetti, che in principio offendono i suoi sensi, se egli vi scorge la grande finalità della loro organizzazione, e così pasce la sua ragione nella loro organizzazione; e Leibniz ripose delicatamente sulla propria foglia un insetto, che egli aveva considerato accuratamente col microscopio, perchè egli si era trovato istruito vedendolo, e aveva goduto da lui, per così dire un beneficio.

Ma quest'occupazione della facoltà di giudicare, che ci fa sentire le nostre proprie facoltà di conoscere, non è ancora l'interesse alle azioni e alla loro stessa moralità. Essa fa semplicemente che ci si trattenga volentieri in tale giudizio,

e dà alla virtù, o al modo di pensare secondo leggi morali, una forma della bellezza, la quale viene ammirata, ma non ancora perciò vien cercata *(laudatur et alget)*; come tutto ciò la cui considerazione produce soggettivamente una coscienza dell'armonia delle nostre facoltà rappresentative, e in cui noi sentiamo fortificata l'intiera nostra facoltà di conoscere (intelletto e immaginazione), produce un piacere che si può anche comunicare agli altri, benchè l'esistenza dell'oggetto ci lasci indifferenti, perchè esso vien considerato soltanto come l'occasione di scoprire in noi l'indole dei talenti superiori all'animalità. Ma ora il secondo esercizio comincia il suo ufficio, cioè di attrarre colla viva rappresentazione dell'intenzione morale in esempi, l'attenzione sulla purezza della volontà, prima soltanto come perfezione negativa della volontà, in quanto in un'azione fatta per dovere non entrano punto moventi delle inclinazioni come motivi determinanti di essa. Così tuttavia il discepolo è tenuto attento alla coscienza della sua libertà; e, benchè questa rinunzia produca dapprima una sensazione di dolore, pure pel fatto che essa sottrae quel discepolo alla violenza di veri bisogni, nello stesso tempo gli annunzia una liberazione dalla molteplice scontentezza in cui tutti questi bisogni lo involgono e l'anima vien fatta capace di ricevere la sensazione di contentezza da altre origini. Il cuore per altro vien liberato e sgravato da un peso che l'opprime sempre di nascosto, quando nelle pure risoluzioni morali, di cui sono presentati esempi, vien manifestato all'uomo un potere interno, che egli altrimenti non conosce mai bene, la libertà interna di sbarazzarsi dall'importunità violenta delle inclinazioni in modo che nessuna affatto, neanche quella che ci è più cara, abbia influsso su una risoluzione, per cui ora ci dobbiamo servire della nostra ragione. In un caso, in cui io soltanto sappia che il torto è dalla mia parte, e benchè la libera confessione di esso e la profferta di riparazione trovi sì grande opposizione nella vanità, nell'egoismo, e anche nell'antipatia, del resto non ingiusta, verso colui, il diritto del quale fu da me leso, io possa superare tutte queste esitazioni, è contenuta la co-

scienza di un'indipendenza dalle inclinazioni e dalle circostanze felici, e della possibilità di bastare a se stesso, la quale possibilità mi è vantaggiosa dappertutto anche da altro punto di vista. E così la legge del dovere, mediante il valore positivo che l'osservanza di essa ci fa sentire, trova adito più facile mercè il rispetto per noi stessi, nella coscienza della nostra libertà. Su questo rispetto, se esso è ben fondato, se l'uomo non teme niente più che trovarsi spregevole e riprovevole ai suoi propri occhi nell'esame di coscienza, può essere innestata ogni buona intenzione morale, perchè questo è il custode migliore, anzi l'unico, per impedire agli istinti ignobili e corruttori di penetrare nell'anima.

Con ciò ho voluto soltanto indicare le massime più universali della dottrina del metodo di una educazione e di una pratica morale. Siccome la molteplicità dei doveri richiederebbe ancora determinazioni particolari per ogni specie di essi, e ciò importerebbe un lavoro esteso, così mi si terrà per iscusato se in un'opera, come questa, la quale è soltanto preliminare, mi contento di questi tratti fondamentali.

CONCLUSIONE

Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me. Queste due cose non ho bisogno di cercarle e semplicemente supporle come se fossero avvolte nell'oscurità, o fossero nel trascendente, fuori del mio orizzonte; io le vedo davanti a me, e le connetto immediatamente colla coscienza della mia esistenza. La prima comincia dal posto che io occupo nel mondo sensibile esterno, ed allarga la connessione, in cui mi trovo, in una grandezza interminabile con mondi su mondi e sistemi di sistemi; inoltre, ancora, nei tempi illimitati del loro movimento periodico, del loro principio e della loro durata. La seconda comincia dal mio io invisibile, dalla mia personalità, e mi rappresenta in un mondo, che ha la vera infinitezza, ma che solo l'intelletto può penetrare, e con cui (ma perciò anche in pari tempo con tutti i mondi visibili) io mi conosco in una connessione non, come lì, semplicemente accidentale, ma universale e necessaria. Il primo spettacolo di una quantità innumerevole di mondi annulla affatto la mia importanza, come di una creatura animale, che deve restituire nuovamente al pianeta (un semplice punto nell'universo) la materia della quale si formò, dopo essere stata provvista un breve tempo (non si sa come) della forza vitale. Il secondo, invece, eleva

infinitamente il mio valore, come di un'intelligenza, mediante la mia personalità, in cui la legge morale mi manifesta una vita indipendente dall'animalità e anche dall'intero mondo sensibile, almeno per quanto si può inferire dalla determinazione conforme a fini della mia esistenza mediante questa legge, la quale determinazione non è ristretta alle condizioni e ai limiti di questa vita, ma si estende all'infinito.

Ma l'ammirazione e il rispetto possono bensì eccitare alla ricerca, non compensano la mancanza di questa. Ora, che c'è da fare per intraprendere questa ricerca in un modo utile e conveniente alla sublimità dell'oggetto? Gli esempi a questo proposito possono servire all'esortazione, ma anche all'imitazione. La considerazione del mondo cominciò dallo spettacolo più bello che i sensi umani sempre soltanto presentano, e che il nostro intelletto per tenergli dietro nella sua grande estensione può sempre soltanto sostenere, e finì — coll'astrologia. La morale cominciò colla proprietà più nobile della natura umana, il cui sviluppo e la cui cultura hanno in vista una utilità infinita, e finì — col fanatismo o con la superstizione. Così avviene di tutti i tentativi ancora rozzi, in cui la parte principale dell'affare dipende dall'uso della ragione, il quale non si trova spontaneamente, come l'uso dei piedi, mediante l'esercizio frequente, specialmente se riguarda proprietà che non si possono manifestare così immediatamente nell'esperienza comune. Ma dopo che, quantunque tardi, venne in uso la massima di rifletter bene prima a tutti i passi, che la ragione intende fare, e di non lasciarla procedere altrimenti che pel sentiero di un metodo prima ben esaminato, allora il giudizio dell'universo ricevette tutto un altro indirizzo, e, insieme con questo, un esito, senza paragone, più felice. La caduta di una pietra, il movimento di una pianta, risolti nei loro elementi, e nelle forze che vi si manifestano, e trattati matematicamente, produssero, infine, quella cognizione del sistema del mondo chiara e immutabile per tutto l'avvenire, la quale col progresso dell'osservazione può sperare sempre soltanto di estendersi, ma non può mai temere di dover ritornare indietro.

Ora, quell'esempio ci può consigliare a seguir parimenti questa via nella trattazione delle disposizioni morali della nostra natura, e ci può dare la speranza di un simile buon risultato. Noi abbiamo, pur tuttavia, alla mano gli esempi del giudizio morale della ragione. Ora, analizzare questi esempi nei loro concetti elementari, e in mancanza della matematica prendere un procedimento simile a quello della chimica, della separazione dell'empirico dal razionale, che si potrebbe trovare in essi, con ripetuti tentativi sull'intelletto umano ordinario, ci possono far conoscere con certezza l'uno e l'altro elemento puri, e ciò che ognuno per sè solo può fare; e così si può impedire in parte l'errore di un giudizio ancora rozzo e non esercitato, in parte (cosa molto più necessaria) le stravaganze geniali, mediante le quali, come suole avvenire degli adepti della pietra filosofale, si promettono, senz'alcuna ricerca metodica e cognizione della natura, tesori immaginari e si sprecano quelli veri. In una parola: la scienza (criticamente cercata e metodicamente avviata) è la stretta porta che conduce alla dottrina della saggezza, se per questa non s'intende semplicemente ciò che si deve fare, ma ciò che deve servire di regola ai maestri per spianar bene e far conoscere la via alla saggezza, che ciascuno deve seguire, e assicurare gli altri dagli errori; una scienza, a custodia della quale deve restare sempre la filosofia, alla cui sottile ricerca il pubblico non ha da prendere nessuna parte, dovendo bensì prender parte alle dottrine, che soltanto dopo una tale elaborazione gli possono riuscire del tutto chiare.

INDICE[1]

---

[1] L'indice manca nelle edizioni originali. [*T.*]

PARTE SECONDA

Dottrina del metodo della ragion pura pratica.